جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب ۲۰۸۰۹۲

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.
کتاب مجموعه: شرح باب حادی عشر حاشیه
مؤلف
اسکندریه
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۶۹۲۷

اللهم وفقني بالاتمام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي دل على وجوب وجوده افتقار الممكنات وعلى قدرته وعلمه احكام
المصنوعات المتعالي عن مشابهة الجسمانيات المنزه بجلال قدسه عن مناسبة الناقصات
نحمده حمدا يملأ اقطار الارض والسموات ونشكره على جميع نعمه المتظاهرات المتواترات
ونستعينه على دفع البأساء وكشف الضراء في جميع الحالات والصلوة والسلام على
نبيه محمد صاحب الآيات والبينات المكمل بلطفه وتربيته ساير الكمالات
وعلى آله الهادين من الشبه والضلالات الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
من الزلات صلوة تتعاقب عليهم كتعاقب الآنات اما بعد فان الله تعالى لم يخلق
العالم عبثا فيكون من اللاعبين بل لغاية وحكمة متحققة للناظرين وقد نص على تلك الغاية
بالتبيين فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فوجب على كل من هو في زمرة
العاقلين اجابة رب العالمين ولما كان ذلك متعذرا بدون معرفته باليقين وجب
على كل عارف تنبيه الغافلين وارشاد الطالبين بتقرير مقدمات ذات افهام
وتبيين ومن تلك المقدمات المقدمة الموسومة بالباب الحادي عشر من تصانيف
شيخنا ومولانا العالم الاعلم الافضل الاكمل سلطان ارباب التحقيق واستاد

اولى التنقيح والتدقيق مقرر المباحث العقلية ومهذب الدلائل الشرعية آية الله
في العالمين وارث علوم الانبياء والمرسلين جمال الملة والدين ابي منصور الحسن
ابن يوسف ابن علي ابن المطهر الحلي قدس الله روحه ونور ضريحه فانها مع وجازة
لفظها كثيرة العلم ومع اختصار تقريرها كثيرة الغنم وكان قد سلف مني في سالف
الزمان اني كتبت شيئا يبين على حلها بتقرير الدليل والبرهان اجابة من بعض الاخوان
ثم عاقت عن اتمامه عوائق الحدثان ومعاندات الدهر الخوان اذ كان
صادا للمرء عن بلوغ ارادته وحائلا بينه وبين طلبته ثم اتفق الاجتماع والمذاكرة
في بعض الاسفار مع تراكم الاشتغال وتشويش الافكار فالتمس بعض السادات
الفضلاء ان اعيد النظر والتفكر والتذكرة لما كنت قد كتبت والمراجعة الى
ما كنت قد جمعت فاجبت ملتمسه اذ اوجب الله علي اجابته هذا مع قلة بضاعتي
وكثرة الشواغل المنافية للاستطاعة وها انا اشرع في ذلك مستمدا من الله
المعونة عليه ومتقربا به اليه وسميته النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي
عشر وبالله توفيقي وعليه توكلت واليه انيب قال قدس الله روحه

الباب الحادي عشر فيما يجب على عامة المكلفين من معرفة اصول الدين

اقول انما كان هذا الباب الحادي عشر لان المصنف اختصر مصباح المتهجد
الذي وضعه الشيخ ابو جعفر الطوسي رحمه الله في العبادات والادعية ورتب

ذلك

ذلك المختصر على عشرة ابواب فلما كان ذلك في فن العمل والعبادات والادعية
استدعى ذلك معرفة المعبود والمدعو فاضاف اليه هذا الباب قوله فيما يجب الخ
الوجوب لغة الثبوت والسقوط ومنه قوله تعالى فاذا وجبت جنوبها واصطلاحا
الواجب هو ما يذم تاركه على بعض الوجوه وهو على قسمين واجب عينيا وهو ما لا يسقط
عن البعض لقيام البعض الآخر به وكفاية وهو بخلافه والمعرفة من القسم الاول ولذلك
قال على عامة المكلفين والمكلف هو الانسان الحي البالغ العاقل فالميت والصبي
والمجنون ليسوا مكلفين والاصول جمع الاصل وهو ما يبتني عليه شيء غيره والدين
لغة الجزاء ومنه كما تدين تدان واصطلاحا هو الطريقة والشريعة وهو المراد هنا
وسمي هذا العلم اصول الدين لان ساير العلوم الدينية من الحديث والفقه
والتفسير مبتنية عليه فانها متوقفة على صدق الرسول المتوقف على ثبوت
المرسل وصفاته وعدله وامتناع القبيح عليه تعالى فصار هذا العلم اصلا للدين
وعلم الاصول هو ما يبحث فيه عن وحدانية الله تعالى وصفاته وعدله ونبوة الانبياء
وامامة الائمة عليهم السلام والمعاد قوله اجمع العلماء كافة على وجوب
معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية وصفاته السلبية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة
والامامة والمعاد اقول اتفق اهل الحق والعدل من امة محمد صلعم على وجوب المعارف
واجماعهم حجة اتفاقا اما عندنا فلدخول المعصوم فيهم واما عند الغير فلقوله عليه السلام

لا تجتمع امتي على خطاء والدليل على وجوب المعرفة مستند الى الاجماع من وجهين عقلي وسمعي
اما الاول فلوجهين الاول انها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف
واجب لانه ألم نفساني يمكن دفعه فيحكم العقل بوجوب دفعه الثاني ان شكر المنعم
واجب ولا يتم الا بالمعرفة اما انه واجب فلاستحقاق الذم عند العقلاء بتركه واما انه
لا يتم الا بالمعرفة فلان الشكر انما يكون بما يناسب حال المشكور فهو مسبوق بالمعرفة
والا لم يكن شكرا والباري تعالى منعم فيجب شكره فيجب معرفته ولما كان التكليف واجبا
في الحكمة كما سيأتي وجب معرفة مكلفه وهو النبي ص وحافظه وهو الامام ع ومعرفة
المعاد لاستلزام التكليف وجوب الجزاء واما الدليل السمعي فلوجهين الاول قوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا الله والامر للوجوب الثاني لما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال النبي ص ويل
لمن لاكها بين لحييه ثم لم يتدبرها فانه رتب الذم على تقدير عدم تدبرها اي عدم
الاستدلال بما تضمنته الآية من ذكر الاجرام السماوية والارضية لما فيها من آثار
الصنع والقدرة والعلم الدالة على وجود صانعها وقدرته وعلمه فيكون النظر والاستدلال
واجبا وهو المطلوب قوله بالدليل لا بالتقليد اقول الدليل لغة هو المرشد والدال
واصطلاحا هو ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ولما وجبت المعرفة وجب

ان يكون

ان يكون بالنظر والاستدلال لانها ليست ضرورية لان المعلوم ضرورة لا يختلف
العقلاء فيه بل يحصل المعلوم بادنى سبب من توجه العقل اليه والاحساس به كالحكم بان
الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة وان لنا قوة خوفا
وغضبا وغير ذلك والمعرفة ليس كذلك لوقوع الخلاف فيها ولعدم حصولها
بمجرد توجه العقل اليها ولعدم كونها حسية فتعين الاول لانحصار العلم في
الضروري والنظري فيكون النظر والاستدلال واجبا وهو المطلوب لان ما لا يتم الواجب
المطلق الا به وكان مقدورا عليه فهو واجب لانه اذا لم يجب ما يتوقف عليه الواجب
فاما ان يبقى الوجوب على الوجوب اولا فمن الاول يلزم تكليف ما لا يطاق
وهو قبيح ايضا كما سيأتي ومن الثاني يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا
وهو قبيح ايضا والنظر هو ترتيب امور ذهنية معلومة للتأدي الى امر آخر وبيان
ذلك هو ان النفس تتصور المطلوب اولا ثم تحصل المقدمات الصالحة للاستدلال
عليها ثم ترتبها ترتيبا يؤدي الى العلم ولا يجوز معرفة الله تعالى بالتقليد والتقليد هو قبول
قول الغير من غير حجة ودليل وانما قلنا ذلك لوجهين الاول ان الناس
في العلم اختلفوا في المعتقدات فاما ان يعتقد المكلف جميع ما يعتقدونه فيلزم اجتماع المتنافيات
او البعض دون البعض فاما ان يكون لمرجح اولا فان كان الاول فالمرجح هو الدليل
وان كان الثاني لزم الترجيح بلا مرجح وهو قبيح الثاني انه تعالى ذم التقليد بقوله تعالى

انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون وحث على النظر والاستدلال بقوله
قل فاتوا بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين قال فلا بد من ذكر ما لا
يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا من ذلك خرج عن ربقة المؤمنين واستحق العقاب
الدائم اقول لما وجبت المعارف المذكورة بالدليل لا بالتقليد اقتضى ذلك وجوبها على كل مسلم
مكلف اي المقر بالشهادتين ليصير بالمعرفة مؤمنا لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا نفى عنهم الايمان مع كونهم مقرين بالالهية والرسالة لعدم
النظر والاستدلال وحيث ان الثواب مشروط بالايمان كان الجاهل بهذه المعارف
مستحقا للعقاب الدائم لان كل من لا يستحق الثواب اصلا مع اتصافه بشرائط التكليف
فهو مستحق للعقاب بالاجماع والربقة بكسر الراء وسكون الباء حبل مستطيل فيه عرى تربط
فيها البهم واستعاره هنا للحكم الجامع للمؤمنين فهو استحقاق الدائم والتعظيم
قال ورتبت هذا الباب على فصول الاول في اثبات واجب الوجود تعالى فنقول
كل معقول اما ان يكون واجب الوجود في الخارج لذاته واما ممكن الوجود لذاته واما ممتنع
الوجود لذاته اقول المطلب الاقصى من هذا الباب الذي هو اثبات الصانع تعالى فلهذا
بدء به وقدم لبيانه مقدمة في تقسيم المعقول لتوقف الدليل الآتي عليها بيانه
ان كل معقول وهو الصورة الحاصلة في العقل اذا نسبنا اليه الوجود الخارجي فاما ان يصح اتصافه اولا فان لم يصح اتصافه به لذاته
به لذاته فهو ممتنع الوجود لذاته كشريك الباري وان صح اتصافه به فاما ان يجب اتصافه

به لذاته اولا فالاول هو الواجب الوجود لذاته وهو الله تعالى لا غير والثاني هو ممكن الوجود
وهو ما عدا الواجب من الموجودات وانما قيدنا في الواجب بكونه لذاته احترازا عن الواجب
لغيره كوجوب المعلول عند حصول علته التامة فانه يجب وجوده لكن لا لذاته بل لوجود علته
التامة وقيدنا الممتنع ايضا بكونه لذاته احترازا عن الممتنع لغيره كامتناع المعلول
عند عدم علته وهذان القسمان داخلان في قسم الممكن واما الممكن فلا يكون لغيره فلا فائدة
في قيده لذاته الا البيان انه ليس القيد للاحتراز ولنختم هذا البحث بذكر فوائد
يتوقف عليها المباحث الآتية الاولى في خواص الواجب لذاته وهي خمسة الاول
انه لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا والا لكان وجوده مرتفعا عند ارتفاع ذلك الغير
فلا يكون واجبا لذاته وهذا خلف الثاني انه لا يكون وجوبه ووجوده زائدين عليه
والا لافتقر اليهما فيكون ممكنا الثالث انه لا يكون صادقا عليه التركيب لانه لو تركب
لكان مفتقرا الى اجزائه المغايرة له فيكون ممكنا والممكن لا يكون واجبا الرابع انه لا يكون
جزءا من غيره والا لكان وجوده منفعلا من ذلك الغير فيكون ممكنا الخامس انه لا يكون
صادقا على اثنين كما سيأتي في دلائل التوحيد الثانية في خواص الممكن الاول
انه لا يكون احد الطرفين اعني الوجود والعدم اولى به من الآخر بل هما متساويان
بالنسبة اليه لكونه في الميزان فان رجح احدهما على الآخر فانما يكون لسبب خارجي
لانه لو كان احدهما اولى به من الآخر فاما ان يمكن وقوع الآخر اولا فان كان الاول

لم يكن الأولوية كافية وإن كان الثاني كان المعروض للأولوية به واجبا له فيصير الممكن إما واجبا
أو ممتنعا الثاني أن الممكن محتاج إلى المؤثر لأنه لما استوى الطرفان أعني الوجود والعدم
بالنسبة إليه استحال ترجيح أحدهما على الآخر إلا لمرجح والعلم به بديهي الثالث أن الممكن الباقي
محتاج إلى المؤثر وإنما قلنا ذلك لأن الإمكان لازم لماهية الممكن ويستحيل خروجه
عنه وإلا لزم انقلاب الممكن إلى الوجوب أو الامتناع وقد ثبت أن الاحتياج لازم للإمكان والإمكان لازم لماهية الممكن ولازم اللازم لازم
فيكون الاحتياج لازما للممكن وهو المطلوب قال ولا شك في أن هنا موجودا بالضرورة
فإن كان واجبا فالمطلوب وإن كان ممكنا افتقر إلى موجد يوجده بالضرورة فإن كان
الموجد واجبا فالمطلوب وإن كان ممكنا افتقر إلى موجد آخر فإن كان الأول دار وهو باطل
بالضرورة وإن كان ممكنا آخر تسلسل وهو باطل أيضا لأن جميع آحاد تلك السلسلة الجامعة
لجميع الممكنات يكون ممكنة بالضرورة فيشترك في امتناع الوجود لذاتها فلا بد لها
من موجد خارج عنها بالضرورة فيكون واجبا بالضرورة وهو المطلوب أقول للعلماء
في إثبات الصانع تعالى طريقان الأول هو الاستدلال بآثاره المحوجة إلى السبب
على وجوده كما أشار إليه في الكتاب العزيز بقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي
أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق وهو طريق إبراهيم الخليل عليه السلام لأنه استدل بالأفول
الذي هو الغيبة المستلزمة للحركة المستلزمة للحدوث المستلزم للصانع الثاني هو أن ينظر
في الوجود نفسه ويقسمه إلى الواجب والممكن حتى يشهد بوجود واجب عن غيره

ما عرفه

ما عداه من الممكنات وإليه الإشارة في الكتاب بقوله أولم يكف بربك أنه على كل شيء
شهيد والمصنف ذكر في هذا الباب الطريقين معا فأشار إلى الأول عند إثبات كونه
قادرا كما سيأتي وأما الثاني فهو المذكور هنا وتقريره أن نقول لو لم يكن الواجب تعالى موجودا لزم إما
الدور أو التسلسل واللازم بقسميه باطل فالملزوم وهو عدم الواجب مثله في البطلان فيحتاج
هنا إلى بيان أمرين أحدهما بيان لزوم الدور والتسلسل وثانيهما بيان بطلانهما أما
بيان الأمر الأول فهو أن هنا ماهيات متصفة بالوجود بالضرورة فإن كان الكل
موجودا معا فهو المطلوب وإن لم يكن موجودا لزم إما كلها بجملتها في الإمكان إذ لا واسطة
بينهما فلا بد لها من مؤثر بالضرورة فمؤثرها إن كان واجبا فهو المطلوب وإن كان ممكنا
افتقر إلى مؤثر آخر فمؤثره إن كان ما فرضناه أولا لزم الدور وإن كان ممكنا آخر يعده
فننقل الكلام إليه ونقول كما قلناه أولا فيلزم التسلسل فقد بان لزومهما وأما بيان
الأمر الثاني وهو بيان بطلانهما فنقول أما الدور فهو عبارة عن توقف الشيء على ما يتوقف
عليه كما يتوقف أ على ب وب على أ وهو باطل بالضرورة إذ يلزم منه أن يكون
الشيء الواحد موجودا ومعدوما معا وهو محال وذلك لأنه إذا توقف أ على ب وكان
الألف متوقفا على ب ومن جملة ما يتوقف عليه ب هو الألف فيلزم
توقفه على نفسه والموقوف عليه متقدم على الموقوف فيلزم تقدمه على نفسه من حيث
هو متقدم يكون موجودا قبل المتأخر فيكون [illegible] فيكون موجودا
معا وهو محال وأما التسلسل فهو ترتيب علل ومعلولات بحيث يكون السابق

والمتقدم على نفسه

علة في وجود اللاحقة وهكذا وهو أيضا باطل لأن جميع آحاد تلك السلسلة المحتاجة لجميع الممكنات
يكون ممكنة لاتصافه بالاحتياج فيشترك بجملتها في الإمكان فيفتقر إلى المؤثر فمؤثرها
إما نفسها أو جزؤها أو الخارج عنها والأقسام كلها باطلة أما الأول فلاستحالة تأثير
الشيء في نفسه وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو باطل كما تقدم وأما الثاني فلأنه
لو كان المؤثر فيها جزءا لها لزم أن يكون مؤثرا في نفسه لأنه من جملتها وفي علله أيضا فيلزم
تقدمه على نفسه وعلى علله وهو أيضا باطل وأما الثالث فلوجهين أما الأول فلأنه يلزم أن يكون الخارج
عنها واجبا إذ الفرض اجتماع جملة الممكنات في تلك السلسلة فلا يكون موجودا خارجا عنها
إلا الواجب إذ لا واسطة بينهما فيلزم مطلوبنا الثاني أنه لو كان المؤثر في كل واحد
من تلك السلسلة مؤثرا في لاحقه وقد فرض تأثير الخارج في كل واحد منها فيلزم اجتماع
العلتين على معلول شخصي واحد وهو محال والأكرم استغناء عنها حال احتياجه إليها
وهو محال فيبطل التسلسل أيضا فقد بان بطلان الدور والتسلسل فيلزم المطلوب وهو
وجود واجب تعالى قال الفصل الثاني في صفاته الثبوتية وهي ثمانية الأول أنه تعالى
قادر مختار لأن العالم محدث لأنه جسم وكل جسم فإنه لا ينفك عن الحوادث أعني الحركة
والسكون وهما حادثان لاستدعائهما المسبوقية بالغير وكل ما لا ينفك عن الحوادث
فهو محدث بالضرورة فيكون المؤثر فيه هو الله تعالى قادرا مختارا لأنه لو كان موجبا

لم يتخلف أثره عنه بالضرورة فيلزم إما قدم العالم أو حدوث الله وهما باطلان أقول
لما فرغ من إثبات الذات شرع في إثبات الصفات وقدم الصفات الثبوتية لأنها
وجودية والسلب عدمي والوجود أشرف والأشرف مقدم على غيره وابتدأ بكونه قادرا
لاستدعاء الصنع القدرة ولنذكر هنا مقدمة تشتمل على تصور مفردات هذا البحث
فنقول القادر المختار هو الذي إن شاء أن يفعل فعل وإن شاء أن يترك ترك مع
وجود قصد وإرادة والموجب بخلافه والفرق بينهما من وجوه الأول أن المختار يمكنه الترك
والفعل معا بالنسبة إلى شيء واحد والموجب بخلافه والثاني أن فعل المختار مسبوق
بالعلم والقصد بخلاف الموجب والثالث أن فعل المختار يجوز تأخره عنه وفعل الموجب
لا ينفك عنه كالشمس في إشراقها والنار في إحراقها والعالم هو المحدث الذي
وجوده مسبوق بالغير أو بالعدم والقديم بخلافه والجسم هو المتحيز الذي يقبل القسمة
في الجهات الثلاث والحيز والمكان عبارة عن شيء واحد وهو الفراغ المتوهم الذي يشغله الأجسام
بالحصول فيه والحركة هي حصول الجسم في مكان بعد مكان آخر والسكون هو حصول الجسم
في مكان واحد إذا تقرر هذا فنقول لما كان العالم محدثا كان المؤثر فيه هو الله تعالى مختارا فهنا
دعويان الأول أن العالم محدث والثاني أنه يلزم منه اختيار الصانع أما بيان الدعوى
الأولى فلأن المراد بالعالم عند المتكلمين هو السماوات والأرض وما فيهما وما بينهما
وذلك إما أجسام وأعراض وكلاهما حادثان أما الأجسام فلأنها لا تخلو من الحركة
والسكون الحادثين وكلما لا يخلو من الحوادث فهو حادث أما أنها لا تخلو من الحركة

كل موجود سوى الله تعالى

ولا السكون فلان كل جسم لابد له من مكان ضرورة وح اما ان يكون لابثا فيه وهو الساكن
او منتقلا عنه وهو المتحرك ولا واسطة بينهما بالضرورة اما انهما حادثان فلانهما مسبوقان بالغير
ولا شيء من القديم بمسبوق بالغير فلا شيء من الحركة والسكون بقديم فيكونان حادثين اذ لا واسطة
بينهما اما انهما مسبوقان بالغير فلان الحركة عبارة عن الحصول الاول في مكان ثان فيكون
مسبوقا بالمكان الاول ضرورة والسكون عبارة عن الحصول الثاني في المكان الاول فيكون مسبوقا
بالحصول الاول بالضرورة واما ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلانه لو لم يكن
حادثا لكان قديما وح اما ان يكن معه في القدم شيء من تلك الحوادث اللازمة له
او لا يكون فان كان الاول لزم اجتماع القدم والحدوث في الشيء الواحد وهو مح وان
كان الثاني يلزم بطلان ما علم ضرورة وهو امتناع انفكاك الحوادث عنه وهو مح واما الاعراض
فلانها محتاجة في وجودها الى الاجسام والمحتاج الى المحدث اولى بالحدوث واما بيان الدعوى
الثانية فهو ان المحدث لما اتصف ماهيته بالعدم تارة وبالوجود تارة اخرى كان ممكنا فيفتقر
الى المؤثر فان كان مختارا فهو المطلوب وان كان موجبا لم يتخلف اثره عنه فيلزم قدم اثره لكن ثبت
حدوثه فيلزم حدوث مؤثره للتلازم وكلا الامرين باطل فقد بان انه لو كان الاثر موجبا
لزم اما قدم العالم او حدوث الصانع قال وقدرته تتعلق بجميع المقدورات لان العلة المحوجة
هي الامكان ونسبة ذاته الى الجميع بالسوية فيكون قدرته عامة اقول لما اثبت كونه قادرا
في الجملة شرع في بيان عموم قدرته وقد نازع فيه الحكماء حيث قالوا انه لا يصدر عنه الا الواحد

والثنوية

والثنوية حيث زعموا انه لا يقدر على الشر والنظام حيث اعتقد انه لا يقدر على القبيح والبلخي حيث
منع من قدرته على مثل مقدورنا والجبائيان حيث قالا لا قدرة له على عين مقدورنا والحق خلاف ذلك
كله والدليل على ما ادعيناه انه قد انتفى المانع بالنسبة الى ذاته وبالنسبة الى المقدور فيجب التعلق
العام واما بيان الاول فهو ان الامر المقتضي لكونه قادرا هو ذاته ونسبتها الى الجميع متساوية
لتجردها فيكون مقتضاها ايضا متساوي النسبة وهو المطلوب واما الثاني فلان المقتضي لكون الشيء
مقدورا هو امكانه والامكان مشترك بين الكل فيكون صحة المقدورية ايضا مشتركة
وهو المطلوب واذا انتفى المانع بالنسبة الى القادر وبالنسبة الى المقدور وجب تعلق العام وهو
المطلوب واعلم انه لا يلزم من التعلق العام الوقوع بل الواقع بقدرته تعالى هو البعض وان كان
قادرا على الكل والاشاعرة وافقونا في عموم التعلق وادعوا معه الوقوع وسيأتي بيان ذلك ان شاء الله
قال الثانية انه تعالى عالم لانه فعل الافعال المحكمة المتقنة وكل من فعل ذلك فهو عالم بالضرورة
اقول من صفاته الثبوتية كونه تعالى عالما وهو المتبين له الاشياء بحيث تكون حاضرة عنده غير
غائبة عنه والفعل المحكم المتقن هو المشتمل على امور غريبة واستجماع خواص كثيرة وهو
المطابق للمنافع المقصودة ثم الدليل على كونه عالما وجهان الاول انه مختار وكل مختار عالم
اما الصغرى فقد مر بيانها واما الكبرى فلان فعل المختار تابع لقصده ويستحيل قصد شيء من غير
العلم به الثاني انه فعل الافعال المحكمة المتقنة وكل من كان كذلك فهو عالم اما انه فعل ذلك فلان من
تدبر مخلوقاته اما السماوية فما يترتب على حركاتها من خواص الفصول وكيفية حدوث
تلك الحركات في اوضاعها وهو مبين في فنه واما الارضية فالظاهر من حكمة المركبات الثلاث

من الامور الغريبة الحاصلة فيها والخواص العجيبة المشتملة عليها ولو لم يكن الا في خلق الانسان والحكمة المودعة
في انشائه وترتيب خلقته وحواسه العشرة وما يترتب عليها من المنافع كما اشار اليه تعالى
بقوله اولم يتفكروا في انفسهم فان من العجائب المودعة في بنية الانسان ان كل عضو من اعضائه
له قوى اربعة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة اما الجاذبة فحكمتها ان البدن لما كان دائما
في التحلل افتقر الى جذب بدل ما يتحلل منه واما الماسكة فلان الغذاء المجذوب سريع
والعضو ايضا لزج فلا بد من ماسك يمسكه ريثما تفعل فيه الهاضمة واما الهاضمة فلان تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون
جزءا للمتغذي واما الدافعة فهي التي تدفع الفاضل عما فعلته الهاضمة والتهيؤ لعضو آخر لغيره
واما ان كل من فعل الافعال المحكمة المتقنة فهو عالم فبديهي لمن زاول الامور وتدبرها قال
وعلمه يتعلق بكل معلوم لتساوي نسبة جميع المعلومات اليه لانه حي يصح ان يعلم كل معلوم فيجب
له ذلك لاستحالة افتقاره الى غيره اقول الباري تعالى عالم بكل ما يصح ان يكون معلوما
واجبا كان او ممكنا قديما كان او حادثا خلافا للحكماء حيث منعوا من علمه بالجزئيات على
وجه جزئي لتغيرها فيتغير العلم الذاتي قلنا المتغير هو التعلق الاعتباري لا العلم الذاتي والدليل
على ما قلناه انه يصح ان يعلم كل معلوم فيجب له ذلك اما انه يصح ان يعلم فلانه حي
وكل حي يصح ان يعلم ونسبة هذه الصحة الى جميع ما عداه نسبة متساوية لتساوي
نسبة الجميع اليه واما انه اذا صح له شيء وجب له فلان صفاته تعالى ذاتية والصفة الذاتية
متى صحت وجبت والا لافتقر في اتصاف الذات بها الى الغير فيكون الباري تعالى مفتقرا

في علمه

في علمه الى غيره وهو محال قال الثالثة انه تعالى حي لانه قادر عالم فيكون حيا بالضرورة
اقول من صفاته الثبوتية كونه حيا فقالت الحكماء وابو الحسين البصري حيوته عبارة عن صحة
اتصافه بالقدرة والعلم وقالت الاشاعرة هي صفة زائدة على ذاته مغايرة لهذه الصحة
والحق الاول اذ الاصل عدم الزائد والباري تعالى ثبت له انه قادر عالم فيكون حيا وهو المطلوب
قال الرابعة انه تعالى مريد وكاره لان تخصيص الافعال بايجادها في وقت دون وقت آخر
لا بد له من مخصص هو الارادة ولانه تعالى امر ونهى وهما يستلزمان الارادة والكراهة اقول
اتفق المسلمون على وصفه تعالى بالارادة واختلفوا في معناها فقال ابو الحسين البصري
عبارة عن علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية الى ايجاده وقال النجار معناها انه غير مغلوب
ولا مكره فمعناها اذن سلبي لكن في المقابل الضد لازم الشيء مكانه وقال البلخي هي في افعاله
علمه بها وفي افعال غيره امره بها فان اراد العلم المطلق فليس بارادة لانه كالسيئات وان
اراد العلم المقيد بالمصلحة فهو كما قال ابو الحسين البصري واما الامر فهو مستلزم للارادة
لا نفسها وقال الاشاعرة وجماعة من المعتزلة انها زائدة مغايرة للقدرة والعلم مختصة
بالفعل ثم اختلفوا فقالت الاشاعرة ذلك الزائد معنى قديم وقالت المعتزلة
والكرامية هو معنى حادث فالكرامية قالوا انه قائم بذاته والمعتزلة قالوا انه حي
لا في محل وسيأتي بطلان التركيب فاذن الحق ما قاله ابو الحسين البصري والدليل على ثبوت

الارادة في وجهين الاول ان تخصيص الافعال بايجادها في وقت دون آخر وعلى وجه دون آخر
مع تساوي الاوقات والاحوال بالنسبة الى الفاعل والقابل لابد له من مخصص
فذلك المخصص اما القدرة الذاتية فهي متساوية النسبة فليست صالحة للتخصيص ولانها
شانها التاثير والايجاد من غير ترجيح واما العلم المطلق فذلك تابع لتعين الممكن وتقدير جهة وجوده
فليس مخصصا والا لكان متبوعا واما باقي الصفات فظاهر انها ليست صالحة للتخصيص فاذا
المخصص هو علم خاص يقتضي لتعين الممكن وجوب صدوره عنه وهو العلم باشتماله على مصلحة
لا تحصل الا في ذلك الوقت على ذلك الوجه وذلك هو الارادة الثاني انه تعالى امر
بقوله اقيموا الصلوة ونهى بقوله ولا تقربوا الزنا والامر بالشيء يستلزم ارادته ضرورة
والنهي عن الشيء يستلزم كراهته ضرورة فالباري تعالى مريد وكاره وهو المطلوب
الاولى كراهته تعالى هي علمه باشتمال الفعل على المفسدة الصارفة له عن ايجاده فانّ
ارادته هي علمه باشتمال الفعل على المصلحة الداعية الى ايجاده الثانية ارادته ليست زائدة كما ان
كما ذكرناه والا لكان اما معنى قديما كما قالت الاشاعرة فيلزم تعدد القدماء او حادثا
فاما في ذاته كما قالت الكرامية فيكون محلا للحوادث وهو باطل كما سيأتي واما في غيره
فيلزم رجوع حكمها الى الغير لا اليه واما لا في محل كما قالت المعتزلة ففيه فساد ان الاول
يلزم منه التسلسل اذ الحادث مسبوق بارادة المحدث فهي اذا حادثة وينقل الكلام
اليه ويتسلسل الثاني استحالة وجود صفة لا في محل يتعقب فال
الحكمة انه تعالى

مدرك لانه حي فيصح ان يدرك وقد ورد في القرآن بثبوته فيجب اثباته اقول قد دلت الدلائل
النقلية باتصافه تعالى بالادراك وهو زائد على العلم فانا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بالسواد
والبياض والصوت الهائل وبين ادراكنا لها وتلك الزيادة راجعة الى تاثير الحاسة لكن
قد دلت الدلائل العقلية على استحالة الحواس والالات عليه تعالى فيجب ذلك الادراك عليه
فادراكه هو علمه حينئذ بالمدركات والدليل على صحة اتصافه به هو ما دل على كونه عالما بكل
المعلومات ومن جملتها المسموعات والمبصرات ثم كونه حيا فيصح ان يدرك وقد ورد في القرآن بثبوته له فيجب اثباته فادراكه هو
علمه بالمدركات وذلك هو المطلوب قال السادس انه تعالى قديم ازلي باق ابدي لانه واجب
الوجود فيستحيل العدم السابق واللاحق عليه اقول هذه صفات اربع لازمة لوجوب وجوده
فالقديم والازلي هو المصاحب لجميع الازمنة والابدي هو المصاحب لجميع الازمنة محققة كانت
او مقدرة بالنسبة الى المستقبل والسرمدي يعم الجميع والدليل على ذلك هو انه قد ثبت
انه واجب الوجود فيستحيل عليه العدم مطلقا سواء كان سابقا على تقدير ان لا يكون قديما
ازليا او لاحقا على تقدير ان لا يكون باقيا ابديا واذا استحال العدم المطلق عليه ثبت
قدمه وازليته وبقاؤه وهو المطلوب قال السابع انه تعالى متكلم بالاجماع والمراد بالكلام الحروف
المسموعة المنتظمة ومعنى انه متكلم انه اوجد الكلام في جسم من الاجسام وتفسير الاشاعرة
غير معقول اقول من جملة صفاته تعالى كونه متكلما وقد اجمع المسلمون على ذلك ولكن اختلفوا
بعد ذلك في مقامات اربع الاول في الطريق الى ثبوت هذه الصفة فقالت الاشاعرة

هو العقل وقالت المعتزلة هو السمع لقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما وهو الحق لعدم الدليل العقلي وما
ذكروه دليلا فليس بتام وقد اجمع الانبياء على ذلك وثبوت نبوتهم غير موقوف عليه فيجب
اثباته الثاني الامكان الاستدلال على الثبوت بغير القرآن من المعجزات ليستدل بالقرآن
لا من حيث انه كلام بل من حيث انه معجز ولا يلزم الدور الثاني في حقيقته الذي نفسر به كلامه فزعم
الاشاعرة بانه معنى قديم قائم بذاته لانه يعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة مغاير للعلم والقدرة وليس
بحرف ولا صوت ولا امر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ولا غير ذلك من اساليب الكلام وقالت المعتزلة
والكرامية والحنابلة هو كلام الحروف والاصوات المركبة تركيبا مفهما وهو الحق الاخير للوجهين الاول
ان المتبادر الى افهام العقلاء هو ما ذكرناه ولذلك لا يصفون بالكلام من يتصف بذلك كالاخرس والساكت
والاخرى الثاني ان ما ذكروه غير متصور فان المتصور اما القدرة التي يصدر عنها الحروف
والاصوات وقد قالوا هو غيرها او العلم وقالوا هو غيره او غير ذلك من الصفات ليست صالحة للمصدرية
ما قالوا واذا لم يكن متصورا لم يصح اثباته اذ التصديق مسبوق بالتصور الثالث فيما تقوم به
تلك الصفة اما الاشاعرة فلقولهم بالمعنى قالوا انه قائم بذاته تعالى واما القائلون بالحروف
فقد اختلفوا فقالت الحنابلة والكرامية انه قائم بذاته تعالى وعندهم هو المنتظم بالحروف
والصوت وقالت المعتزلة والامامية وهو الحق بانه قائم بغيره لا بذاته كما اوجد الكلام
في الشجرة فسمعه موسى عليه السلام ومعنى انه متكلم انه موجد للكلام لا انه قائم به والدليل على ذلك انه
لو كان قائما به لكان ... واما ما ذكروه فممنوع وسند المنع من وجهين الاول
انه

انه لو كان المتكلم من قام به الكلام لكان الهواء الذي يقوم به الحروف والصوت متكلما وهو
باطل لان اهل اللغة لا يسمون المتكلم الا من فعل الكلام لا من قام به الكلام ولهذا كان
الصداء غير متكلم وقالوا تكلم الجني على لسان المصروع لاعتقادهم ان الكلام المسموع
من المصروع فاعله الجني الثاني ان الكلام اما معنى وقد بان بطلانه او الحروف والصوت
ويجب قيامهما بذاته والا لكان ذا حاسة لتوقف وجودهما على آلتيهما ضرورة فيكون الباري تعالى
ذا حاسة وهو باطل الرابع في قدمه وحدوثه فقالت الاشاعرة بقدم المعنى والحنابلة
بقدم الحروف وقالت المعتزلة بالحدوث وهو الحق لوجوه الاول انه لو كان قديما لزم تعدد القدماء
وهو باطل لان القول بقدم غير الله تعالى كفر بالاجماع ولهذا كفرت النصارى لاثباتهم قدم الاقنوم
الثاني انه مركب من الحروف والاصوات التي يعدم السابق منها بوجود اللاحق والقديم
لا يجوز عليه العدم الثالث انه لو كان قديما لزم الكذب عليه تعالى واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة انه اخبر بارسال نوح في الازل ولم يرسله اذ لا سابق على الازل فيكون كذبا
الرابع انه يلزم منه العبث في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة اذ لا مكلف في الازل والعبث
قبيح فيمتنع عليه الخامس قوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه والذكر هو القرآن
لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانه لذكر لك ولقومك ووصفه بالحدوث فلا يكون قديما فقول المعنى
عند الاشاعرة غير معقول اشارة الى ما ذكرناه في هذه المقالات قال الثامن انه تعالى

صادق لأن الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى منزه عنه ولاستحالة النقص عليه **أقول**
من صفاته الثبوتية كونه تعالى صادقا والصدق هو الإخبار المطابق لما في نفس الأمر والكذب
هو الإخبار غير المطابق لأنه لو لم يكن صادقا لكان كاذبا وهو باطل لأن الكذب قبيح ضرورة
فيلزم اتصاف الباري تعالى بالقبيح وهو باطل لما يأتي وأيضا الكذب نقص والباري تعالى منزه
عن النقص **قال** الفصل الثالث في صفاته السلبية وهي سبع الأولى أنه تعالى ليس بمركب وإلا
لكان مفتقرا إلى أجزائه والمفتقر ممكن **أقول** لما فرغ من الثبوتية شرع في السلبية وتسمى الأولى
صفات الإكرام والثانية صفات الجلال وإن شئت كان المجموع صفات الجلال فإن قدرته
باعتبار سلب العجز عنه وإثبات العلم سلب الجهل عنه وكذا باقي الصفات وفي الحقيقة المعقول
لنا من صفاته ليس إلا السلوب والإضافات وأما كنه ذاته وصفاته فمحجوب عن نظر العقول
ولا يعلم ما هو إلا هو وقد ذكر المصنف هنا سبعا الأولى أنه تعالى ليس بمركب فالمركب هو ما له جزء
ونقيضه البسيط وهو ما لا جزء له ثم المركب قد يكون خارجيا كتركيب الأجسام من الجواهر الأفراد
وقد يكون ذهنيا كتركيب الماهيات والحدود من الأجناس والفصول والمركب بكلا المعنيين
مفتقر إلى جزئه لامتناع تحققه وتعقله خارجا وذهنا بدون تحقق جزئه وجزؤه غيره لأنه يسلب عنه
فيقال الجزء ليس بكل وما يسلب عن الشيء هو مغاير له فيكون المركب مفتقرا إلى الغير فيكون
ممكنا فلو كان الباري تعالى مركبا لكان ممكنا وهو محال **قال** الثانية أنه تعالى ليس بجسم
ولا عرض ولا جوهر وإلا لافتقر إلى المكان والحيز ولامتنع انفكاكه عن الحوادث فيكون حادثا وهو محال

أقول

أقول الباري تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة والجسم هو ما له طول وعرض وعمق
والعرض هو الحال في الجسم لا وجود له بدونه والدليل على كونه تعالى ليس بجسم ولا عرض وجهان
الأول أنه لو كان أحدهما لكان ممكنا واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة
أنا نعلم ضرورة أن كل جسم مفتقر إلى المكان والحيز وهو غيرهما فيفتقر إلى غيره والمفتقر
ممكن فلو كان الباري تعالى جسما أو عرضا لكان ممكنا الثاني لو كان جسما لكان حادثا
وهو محال وبيان الملازمة أن كل جسم لا يخلو من الحوادث وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو
حادث وقد مر بيانه فلو كان جسما لكان حادثا لكنه قديم فيجتمع النقيضان **قال** ولا
يجوز أن يكون في محل وإلا لافتقر إليه ولا في جهة وإلا لافتقر إليها **أقول** هذان وصفان سلبيان
الأول أنه تعالى ليس في محل خلافا للنصارى وجمع من الصوفية والمعقول من الحلول هو قيام
موجود بموجود على سبيل التبعية فإن أرادوا هذا المعنى فهو باطل لأنه يلزم افتقار الواجب
وهو محال وإن أرادوا غيره فلا بد من تصوره أولا ثم يحكم عليه بالنفي والإثبات الثاني أنه تعالى
ليس في جهة والجهة مقصد المتحرك الأيني ومتعلق الإشارة الحسية وزعمت الكرامية
أنه تعالى في جهة الفوق تمسكا بظواهر نقلية وهو باطل لأنه لو كان في الجهة لكان إما مع
استغنائه عنها فلا يحل فيها أو مع افتقاره إليها فيكون ممكنا والظواهر النقلية لها تأويلات مذكورة
في مواضعها لأنه لما دلت الدلائل العقلية على امتناع الجهة ولواحقها عليه وجب تأويل

غيره لاستحالة اتحادهما والا اجتمع النقيضان أو اشترك لهما والا ارتفع النقيضان والحق بالنقد
والطراح النقد والأول لازم اطراح النقد للاطراح أصله فيتقدم على التركيب وهو يستلزم التقدم وتأويل
النقد **قال** ولا يصح عليه اللذة والألم لامتناع المزاج عليه **أقول** الألم واللذة أمران
وجدانيان فلا يفتقران إلى التعريف وقد يقال فيهما اللذة هو إدراك الملائم من حيث إنه
هو الملائم والألم هو إدراك المنافي من حيث هو مناف لهما قد يكونان حسيين وقد يكونان
عقليين فإن كان الإدراك حسيا فهما حسيان وإلا فعقليان وإذا تقرر هذا فنقول أما
الألم فهو مستحيل عليه بإجماع العقلاء إذ لا مناسب له تعالى وأما اللذة فإن كانت حسية
فكذلك لأنها من توابع المزاج والمزاج مستحيل عليه وإلا لكان جسما وإن كانت عقلية فقد
أثبتها الحكماء له تعالى وصاحب الياقوت منا لأن الباري تعالى متصف بالكمال اللائق به واستحالة
النقص عليه ومع ذلك فهو مدرك لذاته وكماله فيكون أجل مدرك لأعظم مدرك بأتم
إدراك ولا نعني باللذة إلا ذلك وأما المتكلمون فقد أطلقوا القول بنفي اللذة عنه تعالى
لاعتقاد بعضهم نفي اللذة العقلية أو لعدم ورود ذلك في الشرع الشريف فإن صفاته
تعالى وأسماءه توقيفية لا يجوز لغيره التسمية بها إلا بإذن منه لأنه وإن كان ذلك جائزا
في النظر العقلي لكنه ليس من الأدب لجواز أن يكون غير جائز من جهة لا يعلمها **قال**
ولا يتحد بغيره لامتناع الاتحاد مطلقا **أقول** الاتحاد يقال على معنيين مجازي وحقيقي

أما المجازي

أما المجازي فهو صيرورة الشيء شيئا آخر بالكون والفساد وإما من غير إضافة شيء كما يقال صار
الهواء ماء وصار الماء هواء أو بإضافة شيء آخر كما يقال صار التراب طينا بانضمام الماء إليه
وأما الحقيقي فهو صيرورة الشيئين الموجودين شيئا واحدا موجودا إذا تقرر هذا فاعلم أن الأول
مستحيل عليه تعالى قطعا لاستحالة الكون والفساد عليه وأما الثاني فقد قالت النصارى إنه اتحد
بالمسيح عيسى فإنهم قالوا اتحدت لاهوتية الباري تعالى مع ناسوتية عيسى وقالت النصيرية إنه
اتحد بعلي عليه السلام وقال بعض المتصوفة إنه اتحد بالعارفين منهم فإنهم إن عنوا غير ما ذكرناه فلا بد
من تصوره أولا ثم الحكم عليه وإن عنوا عين ما ذكرناه فهو باطل قطعا لأن الاتحاد مستحيل في نفسه
فيستحيل إثباته لغيره أما استحالته فهو أن المتحدين بعد اتحادهما إن بقيا موجودين فلا اتحاد
لأنهما اثنان لا واحد وإن عدما معا فلا اتحاد بل وجد ثالث وإن عدم أحدهما وبقي الآخر
فلا اتحاد أيضا لأن المعدوم لا يتحد بالموجود **قال** الثالثة أنه تعالى ليس محلا للحوادث لامتناع
انفعاله عن غيره وامتناع النقص عليه تعالى **أقول** صفاته تعالى على قسمين أحدهما بالنظر إلى نفس
القدرة الذاتية والعلم الذاتي إلى غير ذلك من الصفات وثانيهما بالنظر إلى تعلق تلك
الصفات بمقتضياتها كتعلق القدرة بالمقدور والعلم بالمعلوم فهي بهذا المعنى لا نزاع في كونها
أمور اعتبارية إضافية متغيرة متغايرة بحسب تغير المتعلقات في تغايرها وأما بالأول
فزعمت الكرامية أنها حادثة متجددة بحسب تجدد المتعلقات قالوا إنه لم يكن قادرا
في الأزل ثم صار قادرا ولم يكن عالما ثم صار عالما والحق خلافه فإن التجدد فيما ذكروه

معه التعلق الاعتباري وان عنوا ذلك فمسلم والا فباطل لوجهين الاول لو كان صفاته تعالى
حادثة متجددة لزم انفعاله لغيره واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة من وجهين الاول
ان صفاته ذاتية فتجددها مستلزم لتغير الذات وانفعالها الثاني ان حدوث الصفة
يستلزم حدوث قابلية في المحل لها وهو مستلزم لانفعال المحل وتغيره لكن تغيره بالنسبة
تعالى وانفعاله محال فلا يكون صفاته حادثة وهو المطلوب الثاني ان صفاته تعالى صفات كمال
لاستحالة النقص عليه فلو كانت حادثة متجددة لزم خلوه من الكمال والخلو من الكمال نقص تعالى الله
عنه قال الرابعة انه تعالى يستحيل عليه الرؤية لان كل مرئي فهو ذو جهة لانه اما مقابل او في حكم
المقابل بالضرورة فيكون جسما وهو محال ولقوله تعالى يا موسى لن تراني والنافية للتابيد اقول
ذهب الحكماء والمعتزلة الى استحالة رؤيته بالبصر لتجرده وذهب المجسمة والكرامية الى جواز
رؤيته بالبصر مع المواجهة واما الاشاعرة فاعتقدوا التجرد وقالوا بصحة رؤيته مخالفة
جميع العقلاء وكذلوا بعضهم وقال ليس مرادنا بالرؤية الانطباع وخروج الشعاع بل الحالة التي
تحصل من رؤية الشيء بعد العلم به وقال بعضهم معنى الرؤية ان ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة
انكشاف البدر المرآة المنيرة والحق انهم ان عنوا بذلك الكشف التام فهو مسلم فان المعارف
تصير يوم القيمة ضرورية والا فلا يتصور منه الا الرؤية وهو باطل عقلا اما عقلا فلانه لو كان
مرئيا لكان في جهة فيكون جسما وهو باطل لما تقدم بيان الاول ان كل مرئي فهو اما
مقابل او في حكم المقابل كالصورة في المرآة وذلك ضروري وكل مقابل او في حكمه
فهو

فهو في جهة فلو كان الباري تعالى مرئيا لكان في جهة واما سمعا فلوجوه الاول ان موسى عم لما سأل
الرؤية اجيب بلن تراني ولن لنفي التابيد نقلا من اهل اللغة فاذا لم يره موسى عم لم يره غيره
بطريق الاولى الثاني قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار تمدح بنفي ادراك الابصار له
فيكون اثباته له نقصا الثالث انه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الذم عليه والوعيد قال
الله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال
الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا
كبيرا قال الخامسة في نفي الشريك عنه تعالى للسمع والمانع فيفسد نظام الوجود ولاستلزام
التركيب لاشتراك الواجبين في كونهما واجبي الوجود فلا بد من مائز اقول اتفق المليون والحكماء على
سلب الشريك عنه تعالى لوجوه الاول الدلائل السمعية الدالة عليه واجماع الانبياء وهو
حجة هنا لعدم توقف صدقهم على ثبوت الوحدانية الثاني دليل المتكلمين ويسمى دليل
التمانع وهو ماخوذ من قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو كان معه شريك
لزم فساد نظام الوجود وهو باطل بيان ذلك انه لو تعلقت ارادة احدهما بايجاد جسم متحرك
فلا يخلو اما ان يمكن للآخر ارادة سكونه او لا فان امكن فلا يخلو اما ان يقع مراداهما فيلزم اجتماع
النقيضين او لا يقع مرادهما فيخلو الجسم من الحركة والسكون او يقع مراد احدهما فيلزم فسادان احدهما
الترجيح بلا مرجح وثانيهما عجز الآخر وان لم يمكن للآخر ارادة سكونه فيلزم عجزه اذ لا مانع الا تعلق

ارادة ذلك الغير لكن عجز الاله والترجيح بلا مرجح محال فيلزم فساد نظام الوجود وهو محال ايضا
الثالث دليل الحكماء وتقريره انه لو كان في الوجود واجبا الوجود لزم امكانهما وبيان ذلك انهما
ح مشتركان في وجوب الوجود فلا يخلو اما ان يتميزا او لا فان لم يتميزا لم تحصل الاثنينية وان تميز
لزم تركب كل واحد منهما مما به المشاركة ومما به الممايزة وكل مركب ممكن فيكونان ممكنين هذا خلف
قال السادسة في نفي المعاني والاحوال عنه تعالى لانه لو كان قادرا بقدرة وعالما بعلم وغير ذلك
لافتقر في صفاته الى ذلك المعنى فيكون ممكنا هذا خلف اقول ذهب الاشاعرة الى انه تعالى قادر
بقدرة وعالم بعلم وحي بحياة وغير ذلك من الصفات وهي معان قديمة زائدة على ذاته قائمة بها
وقالت البهشمية انه تعالى مساو لغيره من الذوات وممتاز بحالة تسمى الالوهية وتلك الحالة
توجب احوالا اربعة وهي القادرية والعالمية والحيية والموجودية والحال عندهم صفة لموجود
لا توصف بالوجود ولا بالعدم وبطلان تلك الدعوى ضروري لان الشيء اما موجود او معدوم
اذ لا واسطة بينهما والباري تعالى قادر باعتبار تلك القادرية وعالم باعتبار تلك العالمية
الى غير ذلك وقالت الحكماء والمحققون من المتكلمين انه تعالى قادر لذاته وعالم لذاته الى غير
ذلك من الصفات وما يتصور منه من الزيادة في قولنا ذات عالمة وقادرة وتلك الامور
اعتبارية زائدة في الذهن لا في الخارج وهو الحق لنا انه لو كان قادرا بقدرة او قادرية
وعالما بعلم او عالمية الى غير ذلك من الصفات لزم افتقار الواجب في صفاته الى غيره
لان تلك المعاني والاحوال مغايرة لذاته قطعا وكل مفتقر الى غيره ممكن فلو كان تعالى
ممكنا

زائدة على ذاته لكان ممكنا هذا خلف قال السابعة انه تعالى غني ليس بمحتاج لان وجوب وجوده
دون غيره يقتضي استغناءه تعالى عن غيره وافتقار غيره اليه اقول من صفاته السلبية كونه تعالى
ليس بمحتاج الى غيره مطلقا لا في ذاته ولا في صفاته وذلك لان وجوب الوجود الثابت له
يقتضي لاستغنائه مطلقا عن جميع ما عداه فلو كان محتاجا لزم افتقاره فيكون ممكنا تعالى الله
عنه بل الباري جلت عظمته مستغن عن جميع ما عداه والكل رشحة من رشحات جوده وذره
من ذرات فيض جوده الفصل الرابع في العدل وفيه مباحث الاول العقل قاض بالضرورة ان من
الافعال ما هو حسن كرد الوديعة والاحسان والصدق النافع وبعضها ما هو قبيح كالظلم والكذب
الضار ولهذا حكم بهما من نفى الشرائع كالملاحدة والهندية ولانهما لو انتفيا عقلا لانتفيا سمعا
لانتفاء قبح الكذب حينئذ من الشارع اقول لما فرغ من مباحث التوحيد شرع في مباحث العدل
والمراد بالعدل هو تنزيه الذات الباري تعالى عن فعل القبيح والاخلال بالواجب ولما توقف
ذلك على معرفة الحسن والقبح العقليين قدم البحث فيه واعلم ان الفعل الضروري التصور
وهو اما ان يكون له وصف زائد على حدوثه او لا والثاني كحركة الساهي والنائم والاول
اما ان ينفر العقل من ذلك الزائد او لا والاول هو القبيح والثاني هو الذي لا ينفر منه اما
ان يتساوى فعله وتركه وهو المباح او لا يتساوى فان ترجح تركه فهو المكروه وان رجح
فعله فاما مع المنع من تركه وهو الواجب او مع جواز تركه فهو المندوب واذا تقرر هذا

فاعلم ان الحسن والقبيح يقالان على ثلاثة معان الاول كون الشيء صفة كمال كقولنا العلم حسن
او صفة نقص كقولنا الجهل قبيح والثاني كون الشيء ملائما للطبع كالمستلذات او منافرا
له كالآلام الثالث كون الحسن ما يستحق على فعله المدح عاجلا والثواب آجلا و
القبيح ما يستحق على فعله الذم عاجلا والعقاب آجلا ولا خلاف في كونهما عقليين بالاعتبارين
الاولين واما بالاعتبار الثالث فاختلف المتكلمون فيه فقالت الاشاعرة ليس في
العقل ما يدل على الحسن والقبيح بهذا المعنى بل الشرع فما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح
وقالت المعتزلة والامامية ان العقل يدل على ذلك فالحسن حسن في نفسه والقبيح قبيح
في نفسه سواء حكم الشارع بذلك او لا وتمسكوا على ذلك بوجوه الاول انا نعلم ضرورة حسن
بعض الافعال كالصدق النافع والانصاف والاحسان ورد الوديعة وانقاذ الهلكى و
امثال ذلك وقبح بعض الافعال كالكذب الضار والظلم والاساءة لغير المستحق واهمال
ذلك من غير مراجعة شرع ولذلك كان هذا الحكم مركوزا في جبلة الانسان فانا اذا
قلنا للشخص ان صدقت فلك دينار وان كذبت فلك دينار واستوى الامران بالنسبة اليه
فانه يحكم عقله بميله الى الصدق الثاني لو كان مدرك الحسن والقبيح هو الشرع لا غير لزم ان
لا يتحققا بدونه واللازم باطل والملزوم مثله اما بيان اللزوم فلامتناع تحقق المشروط بدون
شرطه ضرورة واما بيان بطلان اللازم فلان من لا يعتقد الشرع ولا الحكم به كالملاحدة

والهندية

والهندية يعتقدون حسن بعض الافعال وقبح بعضها من غير توقف في ذلك فلو كان انما يعلم بالشرع
لما حكم به هؤلاء الثالث لو انتفى الحسن والقبيح العقليان انتفى الحسن والقبيح الشرعيان
واللازم باطل اتفاقا فكذا الملزوم وبيان الملازمة بانتفاء قبح الكذب حينئذ من الشارع اذ العقل
لم يحكم بقبحه وهو لم يقبح كذب نفسه واذا انتفى قبح الكذب منه انتفى الوثوق بحسن ما اخبر بحسنه
وقبح ما اخبر بقبحه قال الثاني في انا فاعلون بالاختيار والضرورة قاضية بذلك للفرق
الضروري بين سقوط الانسان من سطح ونزوله على الدرج ولامتناع تكليفنا بشيء فلا عصيان
والقبح ان يخلق الفعل فينا ثم يعذبنا عليه وللسمع اقول ذهب ابو الحسن الاشعري ومن تابعه
الى ان الافعال كلها واقعة بقدرة الله تعالى وانه لا فعل للعبد اصلا وقال بعض الاشعرية ان
ذات الفعل من الله تعالى والعبد له الكسب والاشارة بالكسب الى كون الفعل طاعة او معصية و
قال بعضهم ان معناه ان العبد اذا صمم العزم خلق الله تعالى الفعل عقيبه وقالت المعتزلة والزيدية
والامامية ان الافعال الصادرة من العبد وصفاتها والكسب الذي ذكروه كلها واقعة بقدرة
العبد واختياره وانه ليس بمجبور على فعله بل له ان يفعل وله ان لا يفعل وهو الحق لوجوه الاول
انا نجد تفرقة ضرورية بين صدور الفعل منا تابعا للقصد والداعي كالنزول من السطح على الدرج وبين
صدور الفعل لا كذلك كالسقوط منه اما مع القاهر او مع الغفلة فانا نقدر على الترك في الاول
دون الثاني فلو كانت الافعال ليست منا لكانت على وتيرة واحدة من غير فرق لكن الفرق

حاصل فيكون منا وهو المطلوب الثاني انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله لامتنع تكليفه والا لزم التكليف
بما لا يطاق وانما قلنا ذلك لانه حينئذ غير قادر على ما كلف به فلو كلف كان تكليفا بما لا يطاق وهو
باطل بالاجماع واذا لم يكن العبد مكلفا لم يكن عاصيا بالمخالفة لكنه عاص بالاجماع الثالث انه
لو لم يكن العبد قادرا موجدا لفعله لكان الله تعالى اظلم الظالمين وبيان ذلك ان الفعل القبيح اذا
كان صادرا منه تعالى استحال معاقبة العبد عليه لانه لا يفعله لكنه يعاقبه اتفاقا فيكون ظالما
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الرابع الكتاب العزيز الذي هو الفرقان بين الحق والباطل مشحون
باضافة الفعل الى العبد وانه واقع بمشيته كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان
يتبعون الا الظن حتى يغيروا ما بانفسهم من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين جزاء بما كنتم تعملون
الى غير ذلك من الآيات وكذلك آيات الوعد والوعيد والذم والمدح وهي اكثر من ان
تحصى قال الثالث في استحالة القبيح عليه تعالى لانه تعالى حكيم صارف عنه وهو علمه بالقبح ولا داعي
له عليه لانه اما داعي الحاجة الممتنعة عليه او الحكمة وهو منتف هنا لانه لو جاز صدوره
منه لامتنع اثبات النبوات اقول يستحيل ان يكون الباري تعالى فاعلا للقبيح وهو مذهب المعتزلة
وعند الاشاعرة فاعل للكل حسنا كان او قبيحا والدليل على ما قلناه وجهان الاول
صارف عنه موجود والداعي اليه معدوم وكلما كان كذلك امتنع الفعل ضرورة اما وجود
الصارف فهو القبح والله تعالى عالم به واما عدم الداعي فلانه اما داعي الحاجة اليه وهو عليه
محال لانه غني غير محتاج واما داعي الحكمة الموجودة فيه وهو محال ايضا اذ لا حكمة فيه الثاني

انه لو جاز عليه القبيح لامتنع اثبات النبوات واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله بيان
الملازمة انه تعالى لا يقبح تصديق الكاذب ومع ذلك لا يمكن الجزم بصحة النبوة وهو ظاهر قال
في استحالة ارادة القبيح لانها قبيحة اقول ذهبت الاشعرية الى انه تعالى مريد لجميع الكائنات
حسنة كانت او قبيحة شرا كانت او خيرا ايمانا كان او كفرا لانه موجد للكل فهو مريد له
وذهبت المعتزلة الى استحالة ارادة القبيح والكفر وهو الحق لان ارادة القبيح قبيحة لانا نعلم
ضرورة ان العقلاء كما يذمون فاعل القبيح فكذا مريده والآمر به فقول المصنف رحمه الله تعالى
اي بقيا التنبيه على ما مر من امتناع فعل القبيح امتناع ارادته قال الرابع انه تعالى يفعل لغرض
لدلالة القرآن عليه ولاستلزام نفيه العبث وهو قبيح اقول ذهب الاشاعرة الى انه
تعالى لا يفعل لغرض والا لكان ناقصا مستكملا بذلك الغرض وقالت المعتزلة ان
افعاله معللة بالاغراض والا لكان عبثا تعالى الله عنه وهو مذهب اصحابنا الامامية وهو الحق
لوجهين نقلي وعقلي اما النقلي فلدلالة القرآن عليه ظاهرة كقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم
عبثا وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك
ظن الذين كفروا واما العقلي فهو انه لولا ذلك لزم ان يكون عابثا واللازم والملزوم مثله
واما بيان اللزوم فظاهر واما بطلان اللازم فلان العبث قبيح والقبيح لا يتعاطاه الحكيم
واما قولهم لو كان فاعلا لغرض لكان مستكملا بذلك الغرض فانما يلزم الاستكمال لو كان

الغرض عايدا اليه لكنه ليس كذلك بل هو عايد اما الى منفعة العبد او لاقتضاء نظام الوجود
وذلك الغرض لا يلزم منه الاستكمال قال وليس الغرض الاضرار لقبحه بل النفع اقول
لما ثبت ان فعله تعالى معلل بالغرض وان الغرض عايد الى غيره فليس هو للاضرار بذلك
الغير لان ذلك قبيح عند العقلاء كالى غيره طعاما مسموما يريد به قتله واذا لم يكن الغرض
الاضرار تعين ان يكون نفع وهو المطلوب قال فلا بد من التكليف وهو بعث من يجب طاعته على
ما فيه مشقة على جهة الابتداء بشرط الاعلام اقول لما ثبت ان الغرض في قوله تعالى نفع العبد
ولا نفع حقيقة الا الثواب لان ما عداه اما دفع ضرر او جلب نفع غير مستقر فلا يجب
ان يكون ذلك غرضا لخلق العبد ثم الثواب يقبح الابتداء به كما يأتي فاقتضت الحكمة توسط
التكليف والتكليف لغة مأخوذ من الكلفة وهي المشقة واصطلاحا ما ذكره المص وهو البعث
على الش... ومن يجب طاعته هو الله تعالى فلذلك قال على جهة الابتداء لان وجوب
طاعة غير الله تعالى كالنبي والامام والوالد والسيد والمنعم تابع ومتفرع على طاعة الله تعالى
وقوله على ما فيه مشقة احترازا عما لا مشقة فيه كالبعث على النكاح المستلذ واكل المستلذ
من الاطعمة وقوله بشرط الاعلام اي بشرط اعلام المكلف بما كلف به وهو من الشرايط
حسن التكليف وشرايط حسنه ثلاثة الاول عايدة الى التكليف نفسه وهي اربع الاول
انتفاء المفسدة فيه لانه قبيح الثاني تقدمه على وقت الفعل الثالث امكان تعلقه

لانه

لانه يقبح التكليف بالمستحيل الرابع ثبوت صفة زائدة على حسنه اذ لا تكليف بالمباح
الثانية عائدة الى المكلف وهو فاعل التكليف وهي اربع الاول علمه بصفات
الفعل من كونه حسنا او قبيحا الثاني علمه بقدر ما يستحقه كل واحد من المكلفين من ثواب وعقاب
الثالث قدرته على ايصال المستحق الرابع كونه غير فاعل للقبيح الثالثة عايدة الى المكلف
وهو محل التكليف وهي ثلاثة الاول قدرته على الفعل لاستحالة التكليف بما لا يطاق كتكليف
الاعمى نقط المصاحف والزمن الطيران الثاني علمه بما كلف به او امكان علمه به
فالجاهل المتمكن من العلم غير معذور الثالث امكان آلة الفعل ثم متعلق التكليف اما
علم او ظن او عمل اما العلم فاما عقلي كالعلم بالله وصفاته وعدله وحكمته والنبوة والامامة والمعاد
او سمعي كالشرعيات واما الظن ففي جهة القبلة واما العمل فكالعبادات قال والا لكان
مغريا بالقبيح حيث خلق الشهوات والميل الى القبيح والنفور عن الحسن فلا بد من زاجر وهو
وهو التكليف اقول هذا اشارة الى وجوب التكليف في الحكمة وهو مذهب المعتزلة وهو الحق
خلافا للاشعرية فانهم لم يوجبوا على الله تعالى شيئا لا التكليف ولا غيره والدليل على ما قلناه
انه لولا ذلك لكان الله تعالى فاعلا للقبيح وبيان ذلك انه خلق في العبد الشهوات و
والميل الى القبايح والنفور والنابت عن الحسن فلو لم يقرر عنده ويكلفه بوجوب الواجب
وقبح القبيح ويعده ويتوعده لكان مغريا له بالقبيح والاغراء بالقبيح قبيح قال والعلم غير
كاف لاستسهال الذم عند قضاء الوطر اقول هذا جواب عن سؤال مقدر تقدير السؤال

انه لا يكون العلم باستحقاق الذم على القبيح زاجرا عنه والعلم باستحقاق المدح على الحسن
داعيا اليه وح لا حاجة الى التكليف لحصول الغرض بدونه اجاب المص بان العلم
غير كاف لانه كثيرا ما يستسهل الذم على القبيح مع قضاء الوطر منه خاصة مع
حصول الدواعي الحسية التي هي في الاكثر تكون قاهرة للدواعي العقلية قال ووجه حسنه
التعريض للثواب اعني النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال الذي يستحيل الابتداء
به اقول هذا ايضا جواب عن سؤال مقدر تقدير السؤال ان جهة حسن التكليف اما حصول
العقاب وهو باطل قطعا او حصول الثواب وهو ايضا باطل لوجهين الاول ان الكافر
يموت الذي على كونه مكلفا مع عدم حصول الثواب له الثاني ان الثواب مقدور لله تعالى
ابتداء فلا فائدة للتوسط التكليف واجاب عنه بان جهة حسنه هو التعريض للثواب
لا حصول الثواب والتعريض عام بالنسبة الى المؤمن والكافر وكون الثواب مقدورا لله تعالى
ابتداء مسلم لكن يستحيل الابتداء به من غير توسط التكليف لانه مشتمل على التعظيم
والتعظيم لمن لا يستحق التعظيم قبيح عند العقلاء وقول المص في تعريف الثواب النفع المستحق المقارن للتعظيم
فالنفع يشمل الثواب والتفضل والعوض فبقيد المستحق خرج التفضل وبقيد مقارنة
مقارنة التعظيم خرج العوض قال ثم انه تعالى يجب عليه اللطف وهو ما يقرب الى
الطاعة ويبعد عن المعصية ولا حظ له في التمكين ولا يبلغ الالجاء لتوقف غرض
المكلف عليه فان المريد لفعل من غيره اذا علم انه لا يفعله الا بفعل يفعله المريد من غير

مشقة

مشقة فلو لم يفعله لكان ناقضا لغرضه وهو قبيح عقلا اقول ما يتوقف عليه ايقاع الطاعة وارتفاع
المعصية تارة يكون المتوقف عليه لازما وبدونه لا يقع الفعل وذلك كالقدرة والآلة وتارة لا يكون
كذلك بل يكون المكلف باعتبار المتوقف عليه ادعى واقرب الى فعل الطاعة وارتفاع المعصية
وذلك هو اللطف فقوله ولا حظ له في التمكين اشارة الى الاول كالقدرة فانها ليست لطفا
في الفعل بل شرط في امكانه وقوله ولا يبلغ الالجاء لانه لو بلغ الالجاء لكان منافيا للتكليف اذا
تقرر هذا فاعلم ان اللطف تارة يكون من فعل الله تعالى فيجب عليه وتارة يكون من فعل المكلف فيجب عليه
تع اشعاره به وايجابه عليه وتارة يكون من فعل غيرهما فيشترط في التكليف العلم به وايجاب
ذلك الفعل على ذلك الغير واثابته عليه وانما قلنا بوجوب ذلك كله عليه لانه لولا ذلك لكان
ناقضا لغرضه ونقض الغرض قبيح عقلا وبيان ذلك ان المريد من غيره فعلا من الافعال ويعلم
المريد ان المراد منه لا يفعل ذلك المطلوب الا مع فعل يفعله المريد مع المراد منه من نوع ملاطفة
او مكاتبة او ارسال اليه او السعي اليه وامثال ذلك من غير مشقة عليه في ذلك فلو لم يفعل
ذلك مع تصميم ارادته لعده العقلاء ناقضا لغرضه وذموه على ذلك وكذا القول في حق الباري تعالى
مع ارادته ايقاع الطاعة وارتفاع المعصية لو لم يفعل ما يتوقفان عليه لكان ناقضا لغرضه ونقض الغرض
قبيح تعالى الله عنه قال السادس انه يجب عليه فعل عوض الآلام الصادرة عنه تعالى ومعنى العوض هو
النفع المستحق الخالي من التعظيم والاجلال كالما تعالى الله عنه ويجب زيادته على الالم والا لكان عبثا

أقول الألم الحاصل للحيوان اما ان يعلم فيه وجه من الوجوه القبيحة فذلك يصدر عنا خاصة او لا يعلم
فيه ذلك فيكون حسناً وقد ذكر للألم لحسنه وجوه الأول كونه مستحقاً الثاني كونه مشتملاً على النفع
الزائد العائد الى المتألم الثالث كونه مشتملاً على دفع الضرر الزائد عنه الرابع كونه مجرى العادة
الخامس كونه مفعولاً على وجه الدفع وذلك لكن ما كان منها صادراً عنه تعالى على وجه النفع فيجب فيه امران
احدهما العوض والا لكان ظلماً تعالى الله عنه ويجب ان يكون زائداً على الألم الى حد الرضا عند
كل عاقل لانه يقبح في الشاهد ايلام شخص لتعويضه عوضاً من غير زيادة لاشتماله على العبثية وثانيهما
اشتماله على اللطف اما للمتألم او لغيره ليخرج عن العبث واما ما كان صادراً عنا مما فيه وجه من
وجوه القبح فيجب عليه تعالى الانتصاف للمتألم من المؤلم لعدله ولولا لما اشتبه عليه ويكون العوض
مساوياً للألم والا لكان ظلماً وهنا فوايد الأول العوض هو النفع المستحق الخالي عن التعظيم
والاجلال فبقيد المستحق خرج التفضل وبقيد الخلو عن التعظيم خرج الثواب الثاني لا يجب دوام
العوض لانه يحسن في الشاهد ركوب الاهوال المخطرة ومكابدة المشاق
العظيمة لنفع منقطع قليل الثالث العوض لا يجب حصوله في الدنيا لجواز ان يعلم الله تعالى
المصلحة في تأخيره بل قد يحصل في الدنيا وقد لا يحصل الرابع الذي يصل اليه عوض
ألمه في الآخرة اما ان يكون من اهل الثواب او من اهل العقاب فان كان من
اهل الثواب فكيفية ايصال اعواضه اليه بان يفرقه الله على الاوقات او يتفضل

عليه

عليه بمثلها وان كان من اهل العقاب اسقط بها جزءاً من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان
يفرق القدر على الاوقات الخامس الألم الصادر عنا بامره تعالى او باباحته والصادر عن غير العاقل
كالعجماوات وكذا ما يصدر عنه تعالى من تفويت المنفعة لمصلحة الغير وانزال الغموم الحاصلة من غير
فعل العبد عوض ذلك كله على الله تعالى لعدله وكرمه قال الفصل الخامس في النبوة النبي هو
الانسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر أقول لما فرغ من مباحث العدل
اردف ذلك بمباحث النبوة لتفرعها عليه وعرف النبي صلى الله عليه وآله بانه الانسان المخبر عن الله تعالى
بغير واسطة احد من البشر فبقيد الانسان يخرج به الملك وبقيد المخبر عن الله تعالى غيره وبقيد
عدم واسطة احد من البشر يخرج الامام والعالم فانهما مخبران عن الله تعالى بواسطة النبي صلى الله عليه وآله اذا عرفت
هذا فاعلم ان النبوة مع حسنها خلافاً للبراهمة واجبة في الحكمة خلافاً للاشاعرة والدليل على
ذلك هو انه لما كان المقصود من ايجاد الخلق هو المصلحة العائدة اليهم كان اسعافهم بما فيه
مصالحهم وردعهم عما فيه مفاسدهم واجباً في الحكمة وذلك اما في احوال معاشهم واحوال
معادهم اما احوال معاشهم فهو انه لما كانت الضرورة داعية في حفظ النوع الانساني الى الاجتماع
الذي يحصل معه مقاومة كل واحد لصاحبه فيما يحتاج اليه يستلزم ذلك الاجتماع تجاذباً
وتنازعاً يحصلان من محبة كل واحد لنفسه وارادته المنفعة لها دون غيره بحيث يفضي ذلك
الى فساد النوع واضمحلاله فاقتضت الحكمة وجود عدل يفرض شرعاً يجري بين النوع بحيث

ينقاد كل واحد الى امره وينتهي عند زجره ثم لو فوض ذلك الشرع اليهم لحصل ما كان اولاً
اذ لكل واحد رأي يقتضيه عقله وميل يوجبه طبعه فلا بد من شارع متميز بآيات و
ودلالات تدل على صدقه يشرع ذلك الشرع مبلغاً له عن ربه يعد فيه المطيع ويتوعد
فيه العاصي ليكون ذلك ادعى الى انقيادهم لامره ونهيه واما احوال معادهم فهو انه لما
كانت السعادة الاخروية لا تحصل الا بكمال النفس بالمعارف الحقيقية والاعمال الصالحة
وكان التعلق بالامور الدنيوية والانغماس في الملابس البدنية مانعاً من ادراك ذلك على
الوجه الاتم والنهج الاصوب او يحصل ادراكه لكن يحصل فيه الشك ومعارضة الوهم
فلا بد من وجود شخص لم يحصل له ذلك التعلق المانع بحيث يقرر لهم الدلائل ويوضحها و
ويزيح الشبهات ويدفعها ويعضد ما اهتدت اليه عقولهم ويبين لهم ما لم يهتدوا اليه
ويذكرهم خالقهم ويقرر لهم العبادة والاعمال الصالحة ماهيتها وكيفيتها على وجه يوجب
لهم الزلفى عند ربهم ويكررها عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير كي لا يستولي عليهم السهو
والنسيان اللذان هما كالطبيعة الثانية للانسان وذلك الشخص المفتقر اليه في احوال
المعاش والمعاد هو النبي صلى الله عليه وآله فالنبوة واجبة في الحكمة وهو المطلوب قال وفيه مباحث الأول
في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله ابن عبد الله ابن عبد المطلب رسول الله لانه ظهر على يده المعجزات
كالقرآن وانشقاق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل

وتسبيح

وتسبيح الحصى في كفه وهي اكثر من ان تحصى وادعى النبوة فيكون صادقاً والا لزم اغراء
المكلفين بالقبيح فيكون محالاً أقول لما كانت المصالح تختلف بحسب اختلاف الازمان والاشخاص
كالمريض الذي تختلف احواله في كيفية المعالجة واستعمال الادوية بحسب اختلاف مزاجه
في تنزلاته في المرض بحيث يعالج في وقت بما يستحيل معالجته به في آخر كانت النبوة والشرائع
مختلفين بحسب اختلاف المصالح للخلق في ازمانهم واشخاصهم وذلك هو السر في نسخ
الشرائع بعضها ببعض الى ان انتهت النبوة والتشريع الى نبينا محمد صلى الله عليه وآله الذي اقتضت
الحكمة كون نبوته وشريعته ناسختين لما تقدمهما باقيتين ببقاء التكليف والدليل على صحة
نبوته هو انه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده وكل من كان كذلك كان نبياً حقاً فيحتاج
الى بيان امور ثلثة الأول انه ادعى النبوة الثاني انه ظهر المعجز على يده الثالث ان كل من كان
كذلك فهو نبي حق اما الأول فهو ثابت باجماع الناس بحيث لم ينكره احد واما الثاني
فلان المعجز هو الخارق للعادة المطابق للدعوى المتعذر على الخلق الاتيان بمثله اما اعتبار خرق العادة
اذ لولاه لما كان معجزة كطلوع الشمس من مشرقها واما مطابقة الدعوى فلانه لو لا ذلك لما دل على صدق
مدعاه اذ لو خالف كما في قصة مسيلمة الكذاب لما دل على الصدق واما التعذر على الخلق
فلانه لو كان اكثر الوقوع لما دل ايضاً على النبوة ولا شك ايضاً في ظهور المعجزات على يد
نبينا محمد صلى الله عليه وآله وذلك معلوم بالتواتر الذي يفيد العلم ضرورة فمن ذلك القرآن الكريم
الذي تحدى به الخلق وطلب منهم الاتيان بمثله فلم يقدروا على ذلك وعجزت عنه

مصاقع الخطباء من العرب العرباء حتى دعاهم عجزهم الى المحاربة ومشاقة التي حصل بها ذهاب
نفوسهم واموالهم وسبي ذراريهم ونسائهم مع انهم كانوا اقدر على دفع ذلك لتمكنهم
من مفردات الالفاظ وتركيبها لانهم اهل الفصاحة والبلاغة والكلام والخطب والمحاورات
والاجوبة فعدولهم عن ذلك الى المحاربة الذي كيد على عجزهم اذ العاقل لا يختار الاصعب
مع امكان الاسهل الا لعجزه عنه ومن ذلك انشقاق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه و
الاشباع الخلق الكثير من طعام القليل وتسبيح الحصى في كفه وكلام الذراع المسموم وحنين
الجذع وكلام الحيوانات الصامتة والاخبار بالمغيبات واستجابة دعائه وغير ذلك
مما لا يحصى كثرة وذلك معلوم في كتب المعجزات والتواريخ حتى حفظ منه ما ينيف على
الالف الذي اعظمها واشرفها الكتاب العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه لا تمله الطباع ولا تمجه الاسماع ولا يخلق بكثرة الرد الحية ولا ينجلي الظلمات به و
واما الثالث فلانه لو لم يكن صادقا في دعوى النبوة لكان كاذبا وهو باطل اذ يلزم منه
اغراء المكلفين باتباع الكاذب وذلك قبيح لا يفعله الحكيم الرحيم **قال** الثاني في وجوب
العصمة العصمة لطف يفعله الله بالمكلف بحيث لا يكون له داع الى ترك الطاعة وارتكاب
المعصية مع قدرته على ذلك لانه لولا ذلك لم يحصل الوثوق بقوله فانتفت فائدة البعثة
وهو محال **اقول** اعلم ان المعصوم يشارك غيره في الالطاف المقربة ويحصل له زائدا على

ذلك

على ذلك لاجل ملكة نفسانية لطف يفعله الله تعالى به بحيث لا يختار معه ترك طاعة
ولا فعل معصية مع قدرته على ذلك وذهب بعضهم الى ان المعصوم لا يمكنه الاتيان
بالمعاصي وهو باطل والا لما استحق مدحا اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في عصمة
الانبياء عم فجوزت الخوارج عليهم الذنوب وعندهم كل ذنب كفر والحشوية جوزوا الاقدام
على الكبائر ومنهم من منعوا عمدا الا سهوا وجوزوا التعمد الصغائر والاشاعرة منع
الكبائر مطلقا وجوزوا الصغائر سهوا والامامية اوجبوا العصمة مطلقا على كل معصية
عمدا وسهوا وهو الحق لوجهين الاول ما اشار اليه المصنف وتقريره انه لو لم يكن
الانبياء معصومين لانتفت فائدة البعثة واللازم باطل والملزوم مثله بيان
الملازمة انه اذا جازت المعصية عليهم لم يحصل الوثوق بصحة قولهم لجواز الكذب
حينئذ عليهم واذا لم يحصل الوثوق لم يحصل الانقياد لامرهم ونهيهم فتنتفي فائدة
بعثهم وهو محال الثاني لو صدر عنهم الذنوب لوجب اتباعهم لدلالة النقل
على وجوب اتباعهم لكن الامر باتباعهم محال لانه قبيح فيكون صدور الذنب
عنهم محالا وهو المطلوب **قال** الثالث في انه معصوم من اول العمر الى آخره لعدم
انقياد القلوب الى طاعة من عهد منه في سالف عمره انواع المعاصي من الصغائر
والكبائر وما تنفر النفس منه **اقول** ذهب القائلون بعصمته فيما نقلناه عنهم الى
اختصاص ذلك فيما بعد الوحي وقال اصحابنا بوجوب العصمة مطلقا قبل الوحي وبعده

الى آخر العمر والدليل عليه ما ذكره المصنف رحمه الله وهو ظاهر واما ما ورد في الكتاب العزيز
والاخبار مما يوهم صدور الذنب عنهم فمحمول على ترك الاولى جمعا بين دليل العقل
عليه وبين صحة النقل مع ان جميع ذلك قد ذكر له وجوه ومحامل في مواضعه وعليك
في ذلك بمطالعة تنزيه الانبياء الذي رتبه السيد المرتضى علم الهدى الموسوي رحمه الله
وغيره من الكتب ولولا خوف الاطالة لذكرنا نبذة من ذلك **قال** الرابع يجب ان يكون
افضل اهل زمانه لقبح تقديم المفضول على الفاضل عقلا وسمعا قال الله افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون **اقول**
يجب اتصاف النبي ص بجميع الكمالات والفضائل ويجب ان يكون في ذلك افضل و
واكمل من كل واحد من اهل زمانه لانه يقبح من الحكيم الخبير ان يقدم المفضول المحتاج
الى التكميل على الفاضل الكامل عقلا وسمعا اما عقلا فظاهر اذ يقبح من شخص ان
يجعل مبتديا في الفقه مقدما على ابن عباس وغيره من الفقهاء ويجعل مبتديا في
المنطق مقدما على ارسطو ومبتديا في النحو مقدما على سيبويه والخليل وكذا في كل
فن من الفنون واما سمعا فما اشار اليه سبحانه وتعالى في الاية المذكورة وغيرها **قال**
الخامس يجب ان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات وعن الرذائل الخلقية
والعيوب الخلقية لما في ذلك النقص فيسقط محله من القلوب والمطلوب خلافه **اقول** لما

كان

كان المطلوب من الخلق هو الانقياد التام للنبي واقبال القلوب عليه وجب ان يكون متصفا
بالكمال من كمال العقل والذكاء والفطنة وعدم السهو وقوة الرأي والشهامة والنجدة و
والعفة والشجاعة والكرم والسخاء والجود والايثار والغيرة والرأفة والرحمة والتواضع
واللين وغير ذلك منزها عن كل ما يوجب التنفر عنه وذلك اما بالنسبة الى الخارج عنه كما
في دناءة الاباء وعهر الامهات واما بالنسبة اليه فاما في احواله كالاكل على الطريق
ومجالسة الارذال او ان يكون حائكا او حجاما او جاعلا او زبالا او غير ذلك من الصنائع
الردية واما في اخلاقه كالحقد والحسد والحسد والفظاظة والغلظة والبخل والجبن والحرص
والحرص على الدنيا والاقبال عليها ومراعاة اهلها ومنافاتهم فيما حرم الله تعالى وغير
ذلك من الرذائل واما في طباعه كالبرص والجذام والجنون والبكم والبله والابنة لما
في ذلك كله من النقص الموجب لسقوط محله من القلوب **قال** الفصل السادس
في الامامة وفيه مباحث الاول الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص
من الاشخاص وهو واجب عقلا لان الامامة لطف فانا نعلم قطعا ان الناس اذا
كان لهم رئيس مطاع مرشد ينتصف للمظلوم من الظالم ويرد الظالم عن ظلمه كانوا الى الصلاح
اقرب ومن الفساد ابعد وقد تقدم ان اللطف واجب **اقول** هذا البحث هو بحث
الامامة من توابع النبوة وفروعها والامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا

لشخص انساني فالرياسة جنس قريب والجنس البعيد هو النسبة وكونها عامة
فصل يفصلها عن ولاية القضاة والنواب وفي الدين والدنيا بيان متعلقها فانها كما تكون في الدين
فكذا في الدنيا وكونها لشخص انساني فيه اشارة الى امرين احدهما ان مستحقها يكون
شخصا معينا معهودا من الله تعالى ونبيه لا اي شخص اتفق وثانيهما انه لا يجوز ان يكون مستحقها
اكثر من واحد في عصر واحد وزاد بعض الفضلاء في التعريف بحق الاصالة وقال في تعريفها
الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص انساني بحق الاصالة واحترز
بهذا عن نائب يفوض اليه الامام عموم الولاية فان رياسته عامة لكن ليست بالاصالة
والحق ان ذلك يخرج بقيد العموم فان النائب المذكور لا رياسة له على امامه فلا يكون
رياسته عامة ومع ذلك كله فالتعريف ينطبق على النبوة فحينئذ يزاد فيه بحق النيابة عن
النبي صلى الله عليه وآله او بواسطة بشر اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في الامامة هل هي
واجبة ام لا فقالت الخوارج انها ليست واجبة مطلقا وقالت الاشاعرة والمعتزلة بوجوبها
على الخلق ثم اختلفوا فقالت الاشاعرة ذلك معلوم سمعا وقالت المعتزلة عقلا وقال
اصحابنا الامامية واجبة عقلا على الله وهو الحق والدليل على حقيته هو ان الامامة
لطف وكل لطف واجب على الله تعالى فالامامة واجبة على الله تعالى اما الكبرى فقد مر بيانها
واما الصغرى فلان اللطف كما عرفت هو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية وهذا
المعنى حاصل

المعنى حاصل في الامامة وبيان ذلك ان من عرف عوائد العقلاء وجرب قواعد السياسة
علم ضرورة ان الناس اذا كان لهم رئيس مطاع فيما بينهم يردع الظالم عن ظلمه والباغي
عن بغيه وينتصف للمظلوم من ظالمه ومع ذلك يحملهم على القواعد العقلية والوظائف
الدينية ويردعهم عن المفاسد الموجبة للوبال في معادهم بحيث يخاف كل مؤاخذته على ذلك
كانوا مع ذلك الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد ولا نعني باللطف الا ذلك فتكون الامامة لطفا
وهو المطلوب واعلم ان كل ما دل على وجوب النبوة فانه يدل على وجوب الامامة اذ الامامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها الا في تلقي الوحي الالهي بلا واسطة
وكما ان تلك واجبة على الله تعالى في الحكمة فكذا هذه واما الذين قالوا بوجوبها على الخلق فقالوا
يجب عليهم نصب الرئيس لدفع الضرر عن انفسهم ودفع الضرر واجب قطعا قلنا لا نزاع
في كونها دافعة للضرر وكونه واجبا وانما النزاع في تفويض ذلك الى الخلق لما في ذلك من
الاختلاف الواقع في تعيين الائمة فيؤدي الى الضرر المطلوب زواله والقصد اشتراط العصمة
ووجوب النص يمنع ذلك قال الثاني يجب ان يكون الامام معصوما والا تسلسل لان الحاجة
الداعية الى الامام هي ردع الظالم عن ظلمه والانتصاف للمظلوم منه فلو جاز ان يكون غير
معصوم افتقر الى امام آخر ويتسلسل ولانه لو فعل المعصية فان وجب الانكار عليه سقط محله من القلوب
وانتفت فائدة نصبه وان لم يجب سقط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو محال ولانه
حافظ للشرع فلا بد من عصمته ليؤمن من الزيادة والنقصان وقوله تعالى ولا ينال عهدي الظالمين اقول

لما ثبت وجوب الامامة شرع ان يبين الصفات التي هي شروط في صحة الامام
فمنها العصمة وقد عرفت معناها واختلف في اشتراطها في الامام فاشترطها اصحابنا الاثنا عشرية
والاسماعيلية خلافا لباقي الفرق واستدل المصنف على مذهب اصحابنا بوجوه الاول انه لو لم يكن
الامام معصوما لزم عدم تناهي الائمة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انا قد بينا ان العلة
الموجبة الى الامام هو ردع الظالم عن ظلمه والانتصاف للمظلوم منه وحمل الرعية على ما فيه صلاحهم
وردعهم عما فيه مفاسدهم فلو كان غير المعصوم افتقر الى امام يردعه عن خطائه وننقل الكلام
الى الآخر ويلزم عدم تناهي الائمة وهو باطل قطعا الثاني انه لو لم يكن معصوما لجازت المعصية
عليه ولنفرض وقوعها وحينئذ يلزم اما انتفاء فائدة نصبه او سقوط الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة انه اذا وقعت المعصية منه فاما ان يجب
الانكار عليه او لا فمن الاول يلزم سقوط محله من القلوب لانه كان مأمورا بعد ان كان آمرا و
منهيا بعد ان كان ناهيا وحينئذ تنتفي الفائدة المطلوبة من نصبه وهي تعظيم محله في القلوب
والانقياد لامره ونهيه ومن الثاني يلزم عدم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وهو باطل اجماعا الثالث انه حافظ للشرع وكل من كان كذلك وجب ان يكون معصوما
اما الاول فلان حافظ الشرع اما الكتاب او السنة المتواترة او الاجماع او البراءة
الاصلية او القياس وخبر الواحد او الاستصحاب وكل واحد من هذه غير صالح للحافظية
اما الكتاب والسنة فلكونهما غير وافيين بكل الاحكام مع ان الله تعالى في كل واقعة حكما
يجب

يجب تحصيله واما الاجماع فلوجهين الاول تعذره في اكثر الوقايع مع ان الله تعالى فيها حكما الثاني
انه على تقدير عدم المعصوم لا يكون في الاجماع حجة لو كان يكون الاجماع غير مفيد لجواز الخطاء على كل واحد
منهم فكذا الكل ولجواز الخطاء على الكل حيث رتب بقوله افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وقال
عليه السلام لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض فان هذا الخطاب لا يتوجه الا الى من
يجوز فيه الخطاء قطعا اذ لا يقال للانسان لا تطر الى السماء لعدم جواز ذلك عليه واما البراءة
الاصلية فلانها يلزم منها ارتفاع اكثر الاحكام اذ يقال الاصل براءة الذمة من وجوب او حرمة
واما الثلثة الباقية فتشترك في افادتها الظن والظن لا يغني من الحق شيئا خصوصا والدليل قائم
في منع القياس لانا نبني شرعنا على اختلاف المتفقات كوجوب الصوم آخر رمضان وتحريمه اول شوال
واتفاق المختلفات كوجوب الوضوء من البول والغائط واتفاق القتل خطاء والظهار في الكفارة
هذا مع ان الشارع قطع يد سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد بقذف الزنا واوجب فيه
اربع شهادات دون الكفر وذلك كله ينافي القياس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله تعمل هذه الامة برهة
بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا فلم يبق ان يكون
الحافظ للشرع الا الامام وذلك هو المطلوب وقد اشار الباري تعالى بقوله ولو ردوه الى الرسول
والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم واما الثاني فلانه اذا كان حافظا للشرع ولم يكن
معصوما لم نأمن في الشرع من الزيادة والنقيصة والتغيير والتبديل والرابع ان غير المعصوم ظالم

ولا شيء من الظالم بصالح للامامة فلا شيء من غير المعصوم بصالح للامامة اما الصغرى فلان
الظلم وضع الشيء في غير موضعه وغير المعصوم كذلك واما الكبرى فلقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
والمراد بالعهد عهد الامامة لدلالة الاية عليه قال الثالث الامام يجب ان يكون منصوصا
لان العصمة من الامور الباطنة التي لا يعلمها الا الله فلا بد من نص من يعلم عصمته عليه او ظهور المعجز
على يده بدل على صدقه اقول هذا اشارة الى الطريق الى تعيين الامام وقد حصل الاجماع على
ان التنصيص من الله او رسوله او امام سابق سبب مستقل في تعيين الامام وانما الخلاف في انه
هل يحصل تعيينه بسبب غير النص ام لا فمنع اصحابنا الامامية من ذلك مطلقا وقالوا لا طريق الا النص
لانا قد بينا ان العصمة شرط في الامامة والعصمة امر خفي لا اطلاع لاحد عليه الا الله فلا يحصل
العلم بها في اي شخص الا باعلام عالم الغيب ويحصل ذلك بامرين احدهما اعلامه بعصمة
كالنص عليه بخبرنا بعصمة الامام وتعيينه وثانيهما اظهار المعجزة على يده الدالة على صدقه في ادعائه
الامامة وقالت اهل السنة اذا بايعت شخصا الامة غلب عندهم استعداده لها واستولى بشوكته
على خطة الاسلام صار اماما وقالت الزيدية كل فاطمي عالم زاهد خرج بالسيف وادعى الامامة
فهو امام والحق خلاف ذلك كله لوجهين الاول ان الامامة خلافة عن الله ورسوله فلا يحصل
الا بقولهما الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة او الدعوة يفضي الى الفتنة لاحتمال ان
يبايع كل فرقة شخصا او يخرج كل فاطمي عالم بالامامة فيقع التجارب والتحارب
قال الرابع الامام يجب ان يكون افضل الرعية لما تقدم في النبي ص اقول

يجب ان يكون الامام افضل من اهل زمانه لانه مقدم على الكل فلو كان فيهم من هو افضل منه لزم
تقديم المفضول على الفاضل وهو قبيح عقلا وسمعا وقد تقدم بيانه في النبوة قال الخامس الامام بعد رسول
الله ص علي بن ابي طالب ع للنص المتواتر من النبي ص ولانه افضل لقوله تعالى وانفسنا وانفسكم ومساوي الافضل
افضل ولاحتياج النبي ص اليه في المباهلة ولان الامام يجب ان يكون معصوما ولا احد من غيره ممن ادعى له الامامة
بمعصوم اجماعا فيكون هو الامام ولانه اعلم لرجوع الصحابة في وقايعهم اليه ولم يرجع الى احد ولقوله ص
اقضاكم علي ولانه ازهد من غيره طلق الدنيا ثلاثا اقول لما فرغ من شرائط الامامة شرع في تعيين الامامة وقد
اختلف الناس في ذلك فقال قوم الامام بعد رسول الله ص العباس بن عبد المطلب لان ارثه وقال جمهور
المسلمين هو ابو بكر بن ابي قحافة باختيار الناس له وقالت الشيعة هو علي بن ابي طالب ع بالنص من الله ورسوله
وذلك هو الحق وقد استدل المص على حقيته بوجوه الاول ان نقلت الشيعة نقلا متواترا بحيث افاد العلم يقينا
من قول النبي ص في حقه سلموا عليه بامرة المؤمنين وانت الخليفة بعدي وانت ولي كل مؤمن ومؤمنة
بعدي وغير ذلك من الالفاظ الدالة على المقصود فيكون هو الامام وذلك هو المطلوب الثاني انه افضل الناس
بعد رسول الله ص فيكون هو الامام لقبح تقديم المفضول على الفاضل اما انه افضل فلوجهين الاول انه
مساو للنبي ص والنبي افضل فكذا مساويه والا لم يكن مساويا اما انه مساو له فلقوله تعالى في اية
المباهلة وانفسنا وانفسكم والمراد بانفسنا هو علي ع لما ثبت بالنقل الصحيح ولا شك انه ليس المراد
ان نفسه هو نفسه لبطلان الاتحاد فيكون المراد انه مثله ومساويه كما يقال زيد الاسد اي مثله

في شيء عنه واذا كان مساويا له كان افضل وهو المطلوب الثاني ان النبي ص احتاج اليه في المباهلة في دعائه دون
غيره من الصحابة والاقارب والمحتاج اليه افضل من غيره خصوصا في هذه الواقعة العظيمة التي هي من قواعد
النبوة ومؤسساتها الثالث ان الامام يجب ان يكون معصوما ولا شيء من غير علي بن ابي طالب ع ممن
ادعيت له الامامة بمعصوم فلا شيء من غيره بامام اما الصغرى فقد تقدم بيانها واما الكبرى فللاجماع
على عدم عصمة العباس وابي بكر فيكون علي ع هو المعصوم فيكون هو الامام والا لزم اما
خرق الاجماع لو اثبتناها لغيره او خلو الزمان من امام معصوم وكلاهما باطلان الرابع انه اعلم
الناس بعد رسول الله ص فيكون هو الامام اما الاولى فلوجوه الاول انه كان شديد الحدس
والذكاء والحرص على التعلم ودائم المصاحبة للرسول الذي هو الكامل المطلق بعد الله وكان ص
شديد المحبة له والحرص على تعليمه واذا اتفق هذا الشخص وجب ان يكون اعلم من
كل واحد بعد ذلك المعلم وهو ظاهر الثاني ان اكابر العلماء من الصحابة والتابعين كانوا
يرجعون اليه في الوقايع التي تعرض لهم وياخذون بقوله ويرجعون عن اجتهادهم وذلك
بين في كتب التواريخ والسير الثالث ان ارباب الفنون في العلم كلها يرجعون اليه فان
اصحاب التفسير ياخذون بقول عبد الله بن عباس وهو احد تلامذته حتى قال انه
شرح لي في باء بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل الى اخره وارباب الكلام يرجعون
اليه اما المعتزلة فيرجعون الى ابي علي الجبائي وهو يرجع في التعلم الى ابي هاشم بن

محمد

محمد بن الحنفية وهو يرجع الى ابيه ع واما الاشاعرة فلانهم يرجعون الى ابي الحسن الاشعري وهو تلميذ
ابي علي الجبائي واما الامامية فرجوعهم اليه ظاهر ولو لم يكن الا كلامه في نهج البلاغة وغيره
الذي قرر فيه مباحث الالهية في التوحيد والعدل والقضاء وكيفية السلوك ومراتب المعارف
الحقيقية وقواعد الخطابة وقوانين الفصاحة والبلاغة وغير ذلك من الفنون لكان فيه غنية
للمعتبر وعبرة للمتفكر واما ارباب الفقه فرجوع رؤساء المجتهدين من الفرق اليه تلامذته مشهور
وفتاويه العجيبة في الفقه مذكورة في مواضعها كالحكم في قضية المخالف انه لا يحل قيد عبده وحكمه
في قضية صاحب الارغفة وغير ذلك الرابع قول النبي ص في حقه اقضاكم علي ومعلوم ان القضاء
يحتاج فيه الى العلوم الكثيرة فيكون محيطا بها الخامس قوله عليه السلام لو ثنيت لي الوسادة
لحكمت عليها الحكمة بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور
بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من اية نزلت وذلك يدل على احاطته بجميع
العلم الالهية واذا كان اعلم كان متعين الامامة وهو المطلوب السادس انه ع ازهد الناس
بعد رسول الله فيكون هو الامام لان الازهد افضل اما انه ازهد فناهيك في ذلك
ما شيع كلامه في الزهد والمواعظة والامر والزواجر والاعراض عن الدنيا وظهرت اثار
ذلك عنه حتى طلق الدنيا ثلاثا واعرض عن مستلذاتها والاكل والملبس ولم يعرف له احد
ورطة دنيوية حتى انه كان يختم وعبته خبزه فقيل له في ذلك فقال اخاف ان يضع لولده

ولهذا فيه ادلة ويكفيك في هذه انه اثر بقوته وقوت عياله المسكين والاسير واليتيم حتى
نزل في ذلك دال على فضيلته وعصمته والادلة في ذلك لا تحصى كثرة الدليل على امامته
على اكثر من ان تحصى حتى ان المصنف وضع كتابا في الامامة وسماه كتاب الالفين وذكر فيه
الفي دليل على امامته وصنف في هذا الفن جماعة من العلماء تصنيفا كثيرة لا يمكن حصرها
ولنذكر هنا نبذة من ذلك لقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون وذلك يتوقف على مقدمات الاولى ان انما للحصر بالنقل
عن اهل اللغة وقال الشاعر انا الزائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا ومثلي
فلو لم يكن للحصر لما تم افتخاره الثاني ان المراد بالولي اما الاولى بالتصرف او الناصر وغير ذلك
من معانيه غير صالحة هنا قطعا لكن الثاني باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكورين فتعين المعنى
الاول الثالث ان الخطاب للمؤمنين لان قبله بلا فصل يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه
الى اخر الاية ثم قال انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا فيكون الضمير عائدا اليهم حقيقة
الرابع ان المراد بالذين امنوا في الاية هو بعض المؤمنين لوجهين الاول انه لولا ذلك
لكان كل واحد ولي لنفسه بالمعنى المذكور وهو باطل الثاني انه وصفهم بوصف غير حاصل
لكلهم وهو ايتاء الزكوة حال الركوع اذ الجملة هيهنا حالية الخامس ان المراد بذلك البعض
هو علي بن ابي طالب عليه السلام خاصة للنقل الصحيح واتفاق اكثر المفسرين على انه كان يصلي

فسأله

يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتمه راكعا فاذا كان علي عليه السلام اولى بالتصرف فينا تعين ان يكون هو
الامام لانا لا نعني بالامام الا ذاك الثاني انه نقل نقلا متواترا ان النبي لما رجع من حجة الوداع
امرهم بالنزول بغدير خم وقت الظهر ووضع له الاحمال شبه المنبر وخطب الناس واستدعى عليا
ورفع بيده وقال ايها الناس الست اولى بكم منكم بانفسكم قالوا اللهم بلى يا رسول الله فقال
من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من
خذله وادر الحق معه كيفما دار يكرر ذلك عليهم والمراد بالمولى هو الاولى لان اول الخبر يدل
على ذلك وهو قوله الست اولى بكم ولقوله تعالى في حق الكفار وماويكم النار وهو موليكم اي اولى بكم
وايضا فان غير ذلك من معانيه غير جائز هنا كالجار والمعتق والحليف وابن العم لاستحالة ان يقوم
نبي الله في ذلك الوقت الشديد الحر ويجمع الناس ويخبرهم باشياء لا مزيد فائدة فيها بان
يقول من كنت جاره ومعتقه او ابن عمه فعلي كذلك واذا كان علي عليه السلام هو الاولى منا فيكون هو
الامام الثالث ما روي متواترا انه صلى الله عليه وآله قال لعلي عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا
نبي بعدي اثبت له جميع منازل هرون من موسى واستثنى النبوة ومن جملة منازل هرون من موسى انه
كان خليفة له لكنه توفي قبله وعلي عاش بعد رسول الله فتكون خلافته ثابتة اذ لا موجب لعزله
الرابع قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فالمراد باولي
الامر اما من علمت عصمته اولا والثاني باطل لاستحالة ان يامرنا الله بالطاعة المطلقة لمن يجوز

عليه الخطاء فتعين الاول فيكون هو علي بن ابي طالب اذ لم تدع العصمة الا فيه وفي اولاده فيكونوا هم المعصومين
وهو المطلوب وبهذا الاستدلال جار بعينه في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين
الخامس انه عليه السلام ادعى الامامة فظهر المعجزة على يده وكل من كان كذلك فهو صادق في دعواه اما انه ادعى
الامامة فظاهر مشهور في كتب السير والتواريخ وحكاية اقواله وشكايته ومخاصمته حتى انه لما عرف
تخاذلهم عنه قعد في بيته واشتغل بجمع كتاب الله وطلبوا للبيعة فامتنع فاحرقوا الدار واخرجوه قهرا
ويكفيك بالوقوف على شكايته في هذا المعنى خطبته الموسومة بالشقشقية في نهج البلاغة واما ظهور المعجزة
فكثير منها قلع باب خيبر ومنها مخاطبة الثعبان على منبر الكوفة ومنها دفع الصخرة العظيمة عن فم
القليب لما عجز العسكر عن قلعها ومنها رد الشمس حتى عادت الى موضعها في الفلك وغير ذلك
مما لا يحصى واما ان كل من كان كذلك فهو صادق فلما تقدم في النبوة السادس ان النبي ص اما ان يكون
قد نص على الامام اولا والثاني باطل لوجهين الاول ان النص على امام واجب لما تقدم وتبينا
لما فعله فلو اخل به رسول الله لزم اخلاله بالواجب الثاني انه صلى الله عليه وآله لمكان شفقته ورأفته
بالمكلفين ورعايته لمصالحهم حتى علمهم مواقع الاستنجاء والجنابة وغير ذلك مما لا نسبة له
في المصلحة الى الامامة يستحيل في حكمته وعصمته ان لا يبين لهم من يرجعون اليه في وقايعهم ويسد
عوراتهم ويلم شعثهم فتعين الاول ولم يدع النص لغير علي وابي بكر اجماعا فنقول ان يكون المنصوص عليه
اما علي او ابو بكر والثاني باطل فتعين الاول اما بطلان الثاني فلوجوه الاول انه لو كان منصوصا

عليه

عليه لكان توقيف الامر على البيعة معصية قادحة في امامته الثاني انه لو كان منصوصا عليه لذكر
ذلك للادعاء في حال السقيفة او بعدها او قبلها اذ لا عطر بعد عروس لكنه لم يدع ذلك فلم يكن
منصوصا للخلافة في قوله ع الثالث انه لو كان منصوصا عليه لكان استقالته من الخلافة
في قوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم من اعظم المعاصي اذ هو رد على الله ورسوله فيكون قادحا
في امامته الرابع انه لو كان منصوصا عليه لما شك عند موته في استحقاقه للامامة لكنه شك فقال
كنت سألت رسول الله هل للانصار في هذا الامر حق ام لا الخامس انه لو كان منصوصا
عليه لما امره رسول الله بالخروج مع جيش اسامة لانه كان عليلا وقد نعيت اليه نفسه
حتى قال نعيت الى نفسي ويوشك ان اقبض لانه كان جبرائيل يعارضني بالقرآن كل سنة
مرة وانه عارضني به السنة مرتين فلو كان والحالة هذه الامام هو ابو بكر امره بالتخلف عنه
لكنه حث على خروج الجيش ولعن المتخلف وانكر عليه لما تخلف عنهم السابع انه لا واحد
من الجماعة الذين ادعيت لهم الامامة يصلح لها فتعين علي عليه السلام اما الاول فلانهم كانوا ظلمة
لتقدم كفرهم فلا ينالهم عهد الامامة بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين قال ثم من بعده ولده
ابو محمد الحسن ثم الحسين ثم علي بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن علي الباقر ثم جعفر بن محمد
الصادق ثم موسى بن جعفر الكاظم ثم علي بن موسى الرضا ثم محمد بن علي الجواد ثم علي بن محمد الهادي
ثم الحسن بن علي العسكري ثم محمد بن الحسن صاحب العصر والزمان صلوات الله عليه وعليهم اجمعين

بنفي كل ما ينافي على الحق وبالأدلة السابقة. قال ولما فرغ من إثبات إمامته عم شرع في إثبات إمامة
الأئمة القائمين بالأمر بعده والدليل على ذلك من وجوه الأول النقل عن النبي صلعم عليهم فمن ذلك قوله
صلعم للحسين عم هذا ولدي امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم افضلهم ومن ذلك
ما رواه جابر بن عبد الله الانصاري قال لما نزل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم قلت يا رسول الله عرفنا الله فاطعناه وعرفناك فاطعناك فمن اولوا الامر الذين
امرنا الله بطاعتهم فقال هم خلفائي يا جابر واولياء الامر بعدي اولهم علي ثم الحسن ثم الحسين ثم
علي بن الحسين ثم محمد بن علي وستدركه يا جابر فاذا ادركته فاقرأه مني السلام ثم جعفر بن محمد ثم موسى بن جعفر ثم علي
بن موسى ثم محمد بن علي ثم علي بن محمد ثم الحسن بن علي ثم محمد بن الحسن يملأ الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت
جوراً وظلماً ومن ذلك ما روي عنه صلعم انه قال ان الله تعالى اختار من الايام يوم الجمعة ومن الشهور شهر
رمضان ومن الليالي ليلة القدر واختار من الناس الانبياء واختار من الانبياء الرسل واختارني
من الرسل واختار مني علياً واختار من علي الحسن والحسين واختار من الحسين الاوصياء وهم تسعة من ولده
ينفون عن هذا الدين تحريف الضالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين الثاني النص
المتواتر من كل واحد منهم على لاحقه وذلك كثير لا يحصى نقلته الامامية على اختلاف طبقاتهم الثالث
ان الامام يجب ان يكون معصوماً ولا احد من غيرهم بمعصوم فلا شيء من غيرهم بامام اما الاول فقد
مر بيانه واما الثاني فبالاجماع انه لم يدع العصمة من احد في زمان كل واحد منهم الا فيهم

فيكونوا

فيكونوا هم الائمة وبيانه لما تقدم الرابع انهم كانوا افضل من كل واحد من اهل زمانهم و
وذلك معلوم في كتب السير والتواريخ فيكونوا ائمة لقبح تقديم المفضول على الفاضل الخامس
ان كل واحد منهم ادعى الامامة وظهر المعجز على يده فيكون اماماً وبيان ذلك فقد تقدم
ومعجزاتهم قد نقلها الامامية في كتبهم فعليك في ذلك بكتب الخرائج للراوندي وغير ذلك من
الكتب في هذا الفن فائدة الامام الثاني عشر حي موجود من حين ولادته وهي سنة
ست وخمسين ومائتين الى آخر زمان التكليف لان كل زمان لا بد فيه من امام معصوم
لعموم الدلالة وغيره ليس بمعصوم فيكون هو الامام واما استبعاد بقاء مثله فباطل
لان ذلك ممكن خصوصاً وقد وقع في الازمنة السابقة في حق السعداء والاشقياء ما هو ازيد
من عمره عم واما سبب اخفائه فاما لمصلحة استأثر الله تعالى بعلمها او لكثرة العدو
وقلة الناصر لان حكمته تعالى وعصمته لا يجوز معهما منع اللطف فيكون من الغير المعادي
وذلك هو الحكم اللهم عجل فرجه وارنا فلجه واجعلنا من اعوانه واتباعه وارزقنا طاعته
ورضاه واعصمنا من مخالفته وسخطه بحق الحق والقائل بالصدق قال الفصل السابع
في المعاد اتفق المسلمون على وجوب المعاد البدني لانه لولاه لقبح التكليف ولانه ممكن والصادق
اخبر بثبوته فيكون حقاً وللآيات الدالة عليه وللانكار على جاحده اقول المعاد زمان العود
او مكانه والمراد به هنا الوجود الثاني للاجسام واعادتها بعد موتها وتفرقها وهو

حق واقع خلافاً للحكماء والدليل على ذلك من وجوه الاول اجماع المسلمين على ذلك من غير نكير بينهم فيه
واجماعهم حجة الثاني انه لو لم يكن المعاد حقاً لقبح التكليف والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
الشرطية ان التكليف مشقة مستلزمة للتعويض عنها فان المشقة من غير عوض ظلم وذلك العوض ليس بحاصل
في زمان التكليف فلا بد من دار اخرى يحصل فيها الجزاء على الاعمال والا لكان التكليف ظلماً وهو قبيح
تعالى الله عنه الثالث ان حشر الاجسام ممكن والصادق اخبر بوقوعه فيكون حقاً اما امكانه فلان
اجزاء الميت قابلة للجمع واقامة الحياة عليها والا لما اتصفت بها من قبل والله تعالى عالم باجزاء كل شخص
لما تقدم من انه عالم بكل المعلومات وقادر على جميعها لان ذلك ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فثبت
ان احياء الاجسام ممكن واما ان الصادق اخبر بوقوعه فلانه ثبت بالتواتر ان النبي صلعم كان يثبت
المعاد البدني ويقول به فيكون حقاً وهو المطلوب الرابع دلالة القرآن على ثبوته والانكار على جاحده فيكون
حقاً اما الاول فالآيات الدالة عليه كثيرة كقوله تعالى وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم وغير ذلك من الآيات وكل من
له عوض او عليه عوض يجب بعثه عقلاً وغيره يجب اعادته سمعاً قال الذي يجب اعادته على قسمين
احدهما يجب ذلك عقلاً وسمعاً وهو كل من له حق من ثواب او عوض لايصال حقه اليه او من كان عليه
حق من عقاب او عوض لاخذ الحق منه وثانيهما من ليس له حق ولا عليه حق من باقي الاشخاص انسانية
كانت او حيوانية غيرها من الحيوانات الانسية والوحشية وذلك يجب اعادته سمعاً للدلالة

القرآن

القرآن والاخبار المتواترة عليه ويجب الاقرار بما جاء به النبي صلعم فمن ذلك الصراط والميزان
وانطاق الجوارح وتطاير الكتب لامكانها وقد اخبر الصادق بها فيجب الاعتراف بها لانه ثبت
نبوة نبينا محمد صلعم عقيبه ثبت انه صادق في كل ما اخبر بوقوعه سواء كان سابقاً على زمانه
كاخباره عن الانبياء السابقين واممهم والقرون الماضية وغيرها او في زمانه كاخباره
بوجوب الواجبات وتحريم المحرمات وندب المندوبات والنص على الائمة وغير ذلك
من الاخبار او بعد زمانه فاما في دار التكليف كقوله لعلي عم ستقاتل بعدي الناكثين
والقاسطين والمارقين او بعد التكليف كاحوال الموت وما بعده فمن ذلك عذاب القبر
والصراط والميزان والحسنات وانطاق الجوارح وتطاير الكتب واحوال القيامة وكيفية
حشر الاجساد واحوال المكلفين في البعث ويجب الاقرار بذلك اجمع والتصديق به
لان ذلك كله امر ممكن لا استحالة فيه وقد اخبر الصادق بوقوعه فيكون حقاً قال و
من ذلك الثواب والعقاب وتفاصيلهما المنقولة من جهة الشرع صلوات الله على الصادع
به اقول يريد ان من جملة ما جاء به النبي صلعم الثواب والعقاب وقد اختلف في انهما معلومان
عقلاً ام سمعاً اما الاشاعرة فقالوا انه سمعاً واما المعتزلة فقال بعضهم بان الثواب سمعي
اذ لا يناسب ولا يكافئ ما صدر عنه من النعم فلا يستحق عليه شيء في مقابلتها ومن
البلخي فقال معتزلة البصرة انه عقلي لاقتضاء التكليف ذلك ولقوله تعالى جزاء بما كانوا

يملون واوجب المعتزلة العقاب للكافر وصاحب الكبيرة حتما وقد تقدم مذهبنا ما يدل على وجوب
الثواب عقلا اما العقاب فهو وان اشتمل على اللطيفة لكن لا نجزم بوقوعه في الكافر الذي يموت على كفره
وفيهما فوائد الاول يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح
او الاخلال به بشرط ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك وكذا فعل ضد
القبيح والاخلال بالواجب الثاني يجب دوام الثواب والعقاب المستحق مطلقا كما هو في حق من يموت
على ايمانه او يموت على كفره لدوام المدح والذم على ما يستحقان به ولحصول نقيض كل واحد منهما
لو لم يكن دائما اذ لا واسطة بينهما ويجب ان يكونا خالصين من مخالطة اللذة والالم بحصول مفهومها
ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة لان فاعل الطاعة يستحق التعظيم مطلقا
وفاعل المعصية يستحق الاهانة مطلقا الثالث استحقاق الثواب يجب توقفه على شرط
الموافاة بالايمان اذ لولا ذلك لكان العارف بالله بجميع جهله بالله يستحق مع وهو باطل فاذا هو مشروط
بالموافات لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك ولقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه
فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة واولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون الرابع الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك يستحقون الثواب
الدائم مطلقا والذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك يستحقون العقاب الدائم مطلقا والذين
آمنوا وخلطوا عملا صالحا وآخر سيئا فان كان السيئة صغيرة فذلك يقع مغفورا

اجماعا

اجماعا وان كان كبيرا فاما ان يوافي بالتوبة فهو من اهل الثواب مطلقا اجماعا وان لم يواف بها
فاما ان يستحق الثواب بايمانه اولا والثاني باطل لاستلزام الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره فتعين الاول فاما ان يثاب ثم يعاقب وهو باطل بالاجماع اذ من دخل الجنة لا يخرج منها
فتعين ان يعاقب ثم يثاب وهو المطلوب ويلزم بطلان العقاب الدائم ولقوله تعالى في حق من يخرج من
النار وهم كالحمم او كالفحم فيراهم اهل الجنة فيقولون هولاء جهنميون فيؤمر بهم فيغمسون
في عين الحيوان فيخرجون واحدهم كالبدر ليلة تمامه واما الآيات الدالة على عقاب
العصاة وخلودهم في النار فالمراد بالخلود هو المكث الطويل واستعماله بهذا المعنى كثير او المراد
بالفجار والعصاة الكاملون في فجورهم وعصيانهم وهم الكفار بدليل قوله اولئك هم الكفرة
الفجرة توفيقا بينه وبين الآيات الدالة على اختصاص العقاب بالكفار كقوله تعالى ان
الخزي اليوم والسوء على الكافرين وغير ذلك من الآيات الخامس اعلم ان صاحب الكبيرة
انما يعاقب اذا لم يحصل له احد الامرين الاول عفو الله فان عفوه مرجو متوقع خصوصا
وقد وعد به في قوله تعالى ويعفو عن السيئات ويعفو عن كثير ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وخلف الوعد غير واقع
من الجواد المطلق ولتمدحه بانه غفور رحيم وليس ذلك متوجها الا الغفران لاهل الكبائر بعد
بعد التوبة للاجماع على سقوط العقاب فيها فلا فائدة في العفو حينئذ فتعين ان يكون

لاهل الكبائر قبل التوبة وذلك هو المطلوب الثاني شفاعة سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فان شفاعته متوقعة
بل واقعة لقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لتصديقه بالله ورسوله
واقراره بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وذلك هو الايمان في اللغة التصديق وهو هنا كذلك وليست الاعمال الصالحة
جزء منه عليه المعتمد لمغايرتها له واذا امر النبي صلى الله عليه وسلم بالاستغفار لم يتركه لعصمته واستغفاره مقبول
منه تحصيلا لمرضاته لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى هذا مع قوله شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
واعلم ان مذهبنا ان الشفاعة للائمة في شيعتهم كما هي لرسول الله في امته من غير فرق لاخبارهم
عليهم السلام بذلك مع عصمتهم للكذب عنهم الثالث دفع يجب الاقرار والتصديق باحوال القيامة
واوضاعها وكيفيتها كالحساب وخروج الناس من قبورهم عراة وكون كل نفس معها سائق وشهيد
واحوال الناس في الجنة وتباين طبقاتهم وكيفية نعيمها في الماكل والمشرب والمنكح وغير ذلك
مما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وكذا احوال النار وكيفية العقاب فيها
وانواع آلامها على ما وردت به الكلمات والآيات والاخبار الصحيحة واجمع عليه المسلمون لان ذلك
جميعه اخبر به الصادق مع امكانه في العقل فيكون حقا وهو المطلوب قال ووجوب التوبة اقول التوبة
هي الندم على القبيح في الماضي والترك له في الحال والعزم على عدم المعاودة اليه في الاستقبال وهي
واجبة لوجوب الندم اجماعا على كل قبيح او اخلال بواجب وللعقلية لانها دافعة
للضرر ودفع الضرر وان كان مظنونا واجب ويندم على القبيح لكونه قبيحا لا لخوف النار ولا لدفع

العزم

العزم عن نفسه والا لم يكن توبة ثم اعلم ان الذنب اما في حق الله تعالى او في حق آدمي فان كان في
حقه تعالى فاما اخلال بواجب فاما ان يكون وقته باقيا فيأتي به بذلك هو التوبة منه او خرج وقته
فاما ان يسقط بخروج وقته كصلوة العيد فيكفي الندم والعزم على عدم المعاودة او لا يسقط
فيجب قضاؤه وان كان في حق آدمي فاما ان اخلال بواجب ودين وفتوى مخطئة فالتوبة ارشاده
واعلامه بالخطأ او ظلما الحق في الحقوق فالتوبة منه ايصاله اليه او الى وارثه والاتيان به وان
كان تعذر عليه فيجب العزم عليه قال والامر بالمعروف والنهي عن المنكر بشرط ان يعلم
الآمر والناهي كون المعروف معروفا والمنكر منكرا وان يكونا مما سيقعان لان الامر والنهي
الماضي عبث وتجويز التأثير والامن من الضرر اقول الامر طلب الفعل من الغير على جهة الاستعلاء
والنهي طلب الترك على جهة الاستعلاء ايضا والمعروف كل فعل حسن اختص بوصف زائد على
حسنه والمنكر هو القبيح اذا تقرر هذا فهنا بحثان الاول اتفق العلماء على وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واختلفوا بعد ذلك في مقامين الاول هل الوجوب عقلي او سمعي فقال الشيخ الطوسي
بالاول والسيد المرتضى بالثاني واختار المصنف رحمه الله احتج الشيخ بانهما لطفان في فعل الواجب
وترك القبيح فيجبان عقلا قيل عليه ان الوجوب العقلاء غير محقق بل هو في محقق يجبان عليه تعالى وهو
باطل لانه ان فعلهما لزم ان يرتفع كل قبيح ويقع كل واجب اذ الامر هو الحمل على الشيء والنهي
المنع منه لكن الواقع خلافه فان لم يفعلهما لزم اخلاله بالواجب لكنه حكيم وفي هذا الايراد

فان قيل ... يكفي الندم والعزم على عدم ... [illegible]

نظر دانا الدليل سمعية على وجوبها كثيرة الثانى بلزمها واجبان على الاعيان او على الكفاية قال ٢
بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر واحتج السيد بان المقصود
وقوع الواجب وارتفاع القبيح فمن قام به كفى فى الامتثال لقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر البحث الثانى فى شرائط وجوبها وذكر المصنف انها اربعة الاول علم الآمر والناهى بكون
المعروف معروفا والمنكر منكرا اذ لولا ذلك لكان بالبس معروف وبنهى عن لبس منكر الثانى كونهما
بما يتوقعان فى المستقبل فان الامر بالماضى والنهى عنه عبث والعبث قبيح الثالث ان يجوز الآمر والناهى
تأثيره امره او نهيه فانه اذا تحقق انه عنده او غلب على ظنه عدم ذلك ارتفع الوجوب الرابع
من الآمر والناهى من الضرر الحاصل بسبب الامر والنهى اما اليهما او الى احد من المسلمين
فان غلب عنده حصول ذلك ارتفع الوجوب ايضا ويحتاج الى عقاب والانزال اليه
ولا ينتقل الى الاصعب مع انجاح الاسهل فهذا ما تيسر لى تحقيقه
وانفق فى جمعه وترتيبه مع ضعف باعى وقصر زراعى وهجوم
حصول الاسفار وتشويش الافكار لكن المرجو
من كرمه ثم لن ينتفع به كاتبه واهله
ويجعله خالصا لوجهه
انه سميع و
مجيب

والحمد لله وحده وصلى الله على محمد واله وعترته وسلم تسليما كثيرا كثيرا تمت الرسالة الشريفة الجليلة
فى شهر ... عند الخلافة ... على يد ... ابن كرامة فى يوم الثلثاء فى ...
الثانى من الهجرة النبوية المصطفوية تم ... سنة ١٢٨٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خاتم الانبياء والمرسلين صلوة دائمة الى يوم الدين
وبعد چنين در اینولا خاطر ملکوت ناظر نواب قدسی القاب عالیجناب کافل مصالح الامم مخدوم
اصحاب السیف والقلم مجری مراسم الجود والسخا مظهر آثار ان الله یأمر بالعدل والاحسان معتمد الخلافة
القاهرة الباهرة السلطانیة اعتماد الدولة العلیة العالیة الخاقانیة میرزا حاتم بیک ابدا متوجه
وملتفت شد که در فن اسطرلاب که اشرف فروع علم ریاضی است خوض نموده بعضی از رسائل آنرا
منظور نظر اکسیر اثر گردانیده مطالعه فرمایند و نزد این مخلص صمیمی محمد المشتهر ببهاء الدین العاملی
عفی الله عنه بمباحثه و مذاکره آن اشتغال نمایند و در میان آن رسائل رساله نبود که بر کلیه مباحث
و مطالب ضروریه آن فن محتوی و منطوی باشد لهذا بخاطر فاتر رسید که با قصور بضاعت و عدم استطاعت
رساله که بر کافه مقاصد ضروریه این فن شریف محتوی و منطوی باشد ترتیب نمایم و آنرا سوغات
خاتم سوم سازد و توقع از اصحاب طبع سلیم آن است که از ذیل اغماض بر زلل آن بپوشند
و بقلم عفو در اصلاح آن کوشند و این رساله مشتمل است بر هفتاد باب و الله الهادی الی الصواب
باب اول در بیان حد اسطرلاب و القاب اجزاء و خطوط آن اسطرلاب نوعی از کره

وسطح

وسطح و سطح دو صنف بود شمالی و جنوبی و مقصود در این رساله بیان اعمال اسطرلاب سطح شمالی است و بعضی
از علمای این فن در حد اسطرلاب سطح چنین فرموده اند که هو جسم مشتمل على صفائح مرسوم فيها خطوط مستقيمة
و مستديرة تامة و ناقصة متوازية و غير متوازية يعرف به كثير من احوال الفلكيات والارضيات والزمانيات
و مراد از احوال فلکیات احوال بعضی کواکب است و دوائر و اجزائی آن که بر فلک مفروض میکردد مثل ارتفاع آفتاب
و موضع آن از فلک البروج و دوائر و طالع وقت و امثال اینها و مراد از احوال ارضیات آنچه تعلق بقاع زمین و اجزاء
آن داشته باشد مثل طول و عرض شهرها و مسافت مابین دو شهر و بلندی دیوارها و کوهها و تعیین قبله و فنات جاری نمودن
و امثال آن و مراد از احوال زمانیات آنچه تعلق بساعات و اوقات داشته باشد مثل آنکه از روز یا از شب چند ساعت
گذشته و چند مانده است و وقت ظهر و عصر و وقت طلوع فجر و غروب شفق و امثال آن و اجزای اسطرلاب را اعضاء
آن گویند و این اعضاء یا کلی بود یا جزئی عضو کلی آن بود که جزو عضو دیگر نباشد مثل ام و فرس و عضو جزو آن
بود که جزو عضو دیگر باشد مثل عروه و اعضاء کلی اسطرلاب هفت بود اول ام که عظم اعضای اسطرلاب است
و آن مشتمل است بر پنج جزو علاقه و حلقه و عروه و کرسی و حجره و بعضی حجره و ام را یکی دانند و تیم عضاده
که بر پشت اسطرلاب میگردد و آن مشتمل است بر پنج چهار جزو دو شظیه و دو لبنه که آنها را دو هدفه نیز گویند سیم
صفائح که در داخل اسطرلاب بندد و آنها را بمنزله یک عضو گرفته اند و عدد معین ندارد اما در اغلب اسطرلابات مابین
دو و هفت باشند چهارم عنکبوت است از شبکه نیز خوانند و آن مشتمل است بر جدی و مری راس الجدی و منطقة البروج

وشظایای کواکب واین شظایا در اغلب اسطرلابات مابین دوازده وبیست باشد پنجم فرس ششم فلس هفتم قطب اسطرلاب و
عضو دیگر باشد از اعضای جزئیه که در اکثر رسایل مذکور نیست آنرا ممسک گویند وصناع اسطرلابات گاهی آن عضو و
ام می سازند وگاهی روی صفحه پس اعضای کلی وجزوی اسطرلاب که اسامی مخصوصه دارد بیست عضو باشد وبعضی
شعرا اکثر آنها را در این رباعی مندرج ساخته اند بیت صفایح وشظایاست بدان پس حلقه وعروه
علاقه است عیان فلس وفرس وعضاده وقطب مری کرسی مدبر وعنکبوت دفتان واما القاب خطوطی که بر اعضای
اسطرلاب مرسوم است مختلف بود اما خطها که بر ظهر اسطرلاب است دو خط که بر ظهر ام با یکدیگر بر مرکز مجره تقاطع
کرده اند آنکه از جانب علاقه آید او را خط علاقه خوانند وخط وسط السماء گویند ودیگری را خط افق وخط مشرق
ومغرب وباین دو خط دایره ظهر مجره بچهار ربع منقسم میشود ویکی ربع از دو ربع فوقانی بنود قسم منقسم شود
وآن اقسام را اجزاء ارتفاع نامند وربع مقابل آنرا که باقسام مختلف منقسم است اجزاء ظل گویند وگاه
باشد که دو ربع متقابل یکدیگر را نیز باین طریق منقسم سازند وبر عرض عضاده گاهی خطها کشیده باشند آنها را
خطوط ساعات خوانند واما خطوط صفایح دو خط که بر مرکز صفیحه متقاطع اند که یکی باستقامت خط علاقه است
خط نصف النهار وخط وسط السماء ودیگری را خط مشرق ومغرب وخط استوا نامند ونصف آنرا که
بجانب رقم مشرق است خط مشرق ونصف دیگر آنرا خط مغرب گویند وبر هریک از دو روی صفیحه
رقم عرض شهر وساعات طول ایام آن عرض نویسند وسه دایره متوازی که مرکز شان مرکز صفیحه است

کوچکتر

کوچکتر مدار راس السرطان وبزرگتر مدار راس الجدی ومیانه را مدار راس الحمل والمیزان گویند ودوایر غیر متوازی
که گرد بلد کشیده است بعضی تام وبعضی ناقص مقنطرات کوچکتر را که داخل همه واقع است دو خط گرد آن
ثبت شده سمت الرأس نامند وآنکه بزرگتر همه واقع است افق مشرق ومغرب مقنطره نیز بر آن اطلاق کنند
وعدد مقنطرات در اسطرلابات تام نود ودر نصفی چهل وپنج ودر ثلثی سی ودر سدسی پانزده بود وارقام
اعداد که در مابین مقنطرات ثبت شده متزاید میشود تا نود که رقم صاد است وتزاید مذکور در اسطرلاب
واحد واحد است ودر نصفی دو دو ودر ثلثی سه سه ودر سدسی شش شش ودر زیر مقنطرات که از افق تحت
الارض گویند ده قوس رسم کنند که آن قسم مابین قوسها وخط وسط السماء، ودو جانب افق بدوازده
قسم شود وبر هر قسمی رقم آن نویسند وآن قوسها را خطوط ساعات معوج خوانند ودر بعضی صفایح قوسها
کشند که بر نقطه مشرق بهم رسند آنها را دوایر سموت نامند وگاهی در قسم تحت الارض نیز کشند واما خطوط عنکبوت
بر منطقة البروج اسامی بروج اثنی عشر ثبت نمایند وهر برج را موافق اسطرلاب منقسم سازند شش شش
در سدسی وسه سه در ثلثی وهکذا وبر هر یک از شظایا اسم کوکبی از ثوابت مشهوره نویسند وآنچه از این کواکب
داخل منطقة البروج است علامتش شمالی بود وآنچه خارج آن بود علامتش جنوبی ودر بعضی اسطرلاب صفیحه باشد
که در مدارات ثلثه وخط وسط السماء وخط مشرق ومغرب مثل باقی صفایح باشد لکن هر ربع از ارباع آن از ابد
قسم منقسم سازند وخط متقاطع بر مرکز وهر قسم از هر یک ازین چهار خط در مابین مدار راس الحمل وهر یک از دو مدار

دیگر افتد به نسبت وچهار قسم متساوی که باشند آن صفیحه را صفیحه آفاقی گویند وآن اقسام را درجات میل خوانند
وبر هر ربعی از ارباع صفیحه مذکوره قوسها کشند که بر هر یک نقطه تقاطع کنند هر یک از آن قوسها افق شرقی موضعی
که عرضش بران جا نوشته شده وجهت صفیحه را چنان بدارند که آن قوس بر جانب چپ افتد ومحدب کره جانب
تحت بود وخط وسط السماء افق خط بود که از مرکز صفیحه بجانب فوق برود **باب دویم** در معرفت ارتفاع آفتاب
وکوکب در ارتفاع آفتاب باید که اسطرلاب را معلق سازند چنانکه ربع مجره که از اجزاء ارتفاع بران نقش شده
بجانب آفتاب باشد وعضاده را بگردانند تا نور آفتاب از ثقبه علیا بر ثقبه دیگر افتد پس باید دید که شظیه
ارتفاع بر چند جزو از اجزاء ارتفاع افتاد آنچه باشد مقدار ارتفاع آفتاب بود در آن وقت ودر ارتفاع کوکب
باید که عضاده بگردانند تا شعاع بصر از دو ثقبه بگذرد وبکوکب رسد ودر آن وقت ملاحظه نماید که شظیه ارتفاع بر چند
جزو افتاده آنچه باشد مقدار ارتفاع کوکب باشد در آن وقت وارتفاع آفتاب را در وقتیکه شعاع آن ظاهر نباشد
وقرص آن در میان ابر توان دید بهمین طریق معلوم کنند **باب سیم** در معرفت طالع از ارتفاع باید که درجه
آفتاب را از تقویم معلوم سازند وهمان درجه را از منطقة البروج بیابند نشان کنند وعنکبوت را بگردانند تا آن
درجه بر مقنطره ارتفاع افتد پس در آن وقت ملاحظه نمایند که کدام درجه از منطقة البروج بر افق شرقی افتاده آن
درجه طالع وقت باشد واگر شب خواهند که طالع معلوم کنند مری کوکبی را که ارتفاع با آن معلوم کرده باشند
بر مقنطره ارتفاع آن بگذارند آن درجه که از منطقة البروج بر افق شرقی افتاده باشد طالع وقت باشد

باب چهارم

باب چهارم در تعدیلات باید دانست که در اسطرلاب غیر تام بعضی اوقات درجه آفتاب با مقنطره
ارتفاع یا درجه طالع در میان دو خط افتد واکثر منجمین در اینوقت اکتفا بتخمین کنند واگر کسی خواهد که عمل او
بتحقیق اقرب باشد تعدیل باید کرد اما تعدیل موضع آفتاب باید که یکی از آن دو خط که درجه آفتاب مابین آنها
واقع است بر یکی از مقنطرات بگذارند وجزوی از اجزاء مجره که مقابل مری راس الجدی باشد نشان
کنند باز خط دیگر را بر همان مقنطره بگذارند وجزو دیگر را نشان کنند ومیان هر دو نشان بشمرند هر چه باشد
اجزاء تعدیل نامند پس ملاحظه نمایند که مابین خط اول ودرجه آفتاب چند درجه است آنرا در اجزاء
تعدیل ضرب کنند وحاصل را بر تفاوت اجزای منطقه یعنی شش در اسطرلاب سدسی وسه در ثلثی ودو در
نصفی قسمت نمایند آنچه بیرون آید بقدر آن از نشان اول در نشان دویم بشمرند آنجا که رسد مری را بر آن
بگذارند پس ملاحظه نمایند تا بر آن مقنطره کدام جزو از اجزاء منطقه افتاده آن جزو درجه آفتاب باشد
مثلا در اسطرلاب سدسی در صفیحه عرض طول عرض دار السلطنه قزوین وآمل وسرخس وبدخشان است
فرض کنیم که آفتاب در درجه شانزدهم ثور باشد وآن میان خط دوازده وخط هیجده باشد اگر شرقی هر یک از
دو خط دوازده وهیجده را بر مقنطره ... نشان کنیم ومابین دو نشان را بشمردیم چهار درجه
ونیم اجزاء تعدیل شد پس تفاوت میان خط اول که دوازده است وموضع آفتاب که شانزده است گرفتیم چهار
آنرا در اجزاء تعدیل ضرب کردیم هیجده حاصل شد آنرا بر شش که تفاوت اجزای منطقه است قسمت کردیم

سه برقی آید از علامات اوّل سه جزو بجانب علامات چهارم شمردیم انجا که رسید بر آن گذاشتیم پس ملاحظه
نمودیم که درانوقت بر مقنطره اکه شرقی کدام جزو منطقه واقع است آنجزو موضع آفتاب بود علامتی بر آن گذاشتیم
تا در وقت احتیاج مشخص باشد **و اما** تعدیل مقنطرات چنین [است] ارتفاع میان دو مقنطره افتد موضع آفتاب را بر یک
از مقنطره اوّل دو یم نهند و مری نشان کنند و مابین هر دو نشان بشمرند و این اجزای تعدیل بود پس تفاوت
میان مقنطره اوّل و ارتفاع در اجزای تعدیل ضرب کنند و بر تفاوت مقنطرات اسطرلاب قسمت نمایند آنچه
بیرون آید مری را بقدر آن از علامات اوّل بجانب ثانی بگردانند تا درجه آفتاب بر ارتفاع افتد و چون
ارتفاع از کوکب گرفته باشند شظیه کوکب را بجای موضع آفتاب دارند مثلاً در اسطرلاب سدسی در صفحه
عرض لوا اگر آفتاب در بیست و دوم درجه ثور باشد و ارتفاعش بیست و شش درجه بود درجه ارتفاع مابین مقنطره اله کز خواهد بود
پس موضع آفتاب را بر مقنطره اله گذاشتیم و مری نشان کردیم دیگر بار بر مقنطره الک گذاشتیم و مری نشان کردیم و مابین
هر دو نشان شمردیم هفت درجه و نیم بود و این اجزای تعدیل است پس تفاوت مابین مقنطره الک و ارتفاع که
گرفتیم یک بود در اجزای تعدیل ضرب کردیم پانزده شد بر تفاوت مقنطرات که شش است قسمت نمودیم دو و نیم بیرون
آمد از علامات اوّل بجانب ثانی دو و نیم شمردیم تا بجای که رسید مری گذاشتیم آفتاب بر مقنطره ارتفاع
افتاد و اما تعدیل طالع چون موضعی از منطقة البروج که بر افق شرقی افتد در مابین دو خط افتد مری را مانند
عنکبوت حرکت دهند نشان کنند بعد از آن خط اوّل را بر افق شرقی گذارند و مری نشان کنند و تفاوت

مابین

مابین دو نشان بگیرند و آنرا تفاوت اجزا نامند پس خط ثانی را بر افق شرق و مری نشان کنند و تفاوت مابین خط ثانی اوّل
خط اوّل و نشان خط دوم بگیرند و آنرا اجزای تعدیل موسوم سازند و این اجزاء تعدیل الا همه از تفاوت اجزا زیاده خواهد بود
پس تفاوت اجزا را در تفاوت خطوط طالع یعنی شش در سدسی و سه در ثلثی و دو در سدسی ضرب کنند و حاصل آنرا بر اجزای تعدیل قسمت
نمایند و آنچه بیرون آید بر خط اوّل افزایند آنچه شود درجه طالع باشد مثلاً اگر آفتاب در درجه دهم ثور باشد و ارتفاع شرقی
هیجده درجه در اسطرلاب سدسی در صفحه لوا درجه دهم ثور بر مقنطره یح شرقی گذاشتیم تقاطع منطقة البروج بر افق شرقی افتاد
که مابین خط شش و خط دوازده جوزا است مری نشان کردیم و خط اوّل بر افق شرقی گذاشتیم و مری نشان کردیم و مابین دو نشان
شمردیم سه درجه و نیم بود و این تفاوت اجزا است بعد از آن خط دوازده را بر افق شرقی گذاشتیم و مری نشان کردیم و تفاوت
میانه نشان که بجهت شش درجه جوزا کرده بودیم و میانه این نشان شمردیم پنج و نیم بود و این اجزای تعدیل است تفاوت
اجزا را که سه و نیم است در شش ضرب کردیم بیست و یک حاصل شد از آن بر پنج و نیم که اجزای تعدیل است قسمت نمودیم سه و کسری
زیاده بر نیم بیرون آمد چنین کسر مذکور سوی نیم بشمار است یک گرفتیم چنانچه عادت است این را چهار شد بر خط اوّل که شش است
افزودیم ده شد پس طالع دهم درجه جوزا باشد **باب پنجم** در معرفت ارتفاع از طالع اما بجهت اینکه ابای علم در اختیارات
افتند که بجهت امری طالع معین اختیار نموده باشند و خواهند که معلوم سازند که آن طالع چه وقت از روز یا شب خواهد بود تا در آنوقت
آن امر را بکار آورند طریقه چنان است که آن درجه که بجهت طالع معین شده بر افق شرق نهند و ملاحظه نمایند که در آنوقت
درجه آفتاب بر کدام مقنطره افتاده است شرقیست یا غربیه آنچه باشد ارتفاع آفتاب باشد در آنوقت پس چون آفتاب بآن ارتفاع

رسد آنمحل وقت طالع باشد و اگر درجه آفتاب در آنوقت بر افق شرق افتد وقت طلوع آفتاب وقت طالع باشد و اگر بر افق
مغرب افتد وقت غروب آفتاب وقت طالع باشد و اگر قسم تحت الارض افتد وقت طالع شب خواهد بود پس کوکبی از کواکب
که فوق الارض باشد ملاحظه باید نمود که در آنوقت بر کدام مقنطره است شرقیست یا غربیه چنین ارتفاع آن کوکب با آن مقدار رسد
در شرق یا در مغرب آنمحل وقت طالع باشد **باب ششم** در معرفت دایر درجه آفتاب را بر مقنطره ارتفاعش گذارند
و مری نشان کنند بعد از آن بر افق شرقی گذارند و باز نشان کنند و از نشان اوّل تا نشان دوم به توالی اجزا بشمرند آنچه بود دایر
گذشته بود از روز و اگر بجای افق شرقی بر افق غربی گذارند و نشان کنند و میان نشان اوّل و این نشان بر توالی
بشمرند آنچه باشد دایر مانده باشد از روز و اگر شظیه کوکبی بر مقنطره ارتفاعش گذارند و مری نشان کنند
بعد از آن جزو آفتاب را بر افق مغرب نهند و مری نشان کنند از نشان دوم بر توالی تا نشان اوّل بشمرند آنچه باشد
دایر گذشته باشد از شب و اگر بجای افق مغرب بر افق مشرق گذارند و مری نشان کنند و از نشان اوّل تا این نشان
بر توالی بشمرند آنچه باشد دایر مانده باشد از شب **باب هفتم** در ساعات مستوی ماضی یا باقی از روز
و معرفت مجموع ساعات مستوی روز و شب
و از شب دایر را معلوم سازند و بر پانزده قسمت نمایند آنچه بیرون آید ساعات مستوی بود و آنچه باند هر یکی را
چهار گیرند دقایق ساعات بود و این ساعات و دقایق ماضی یا باقی بود از روز یا از شب و اگر جزو آفتاب
بر افق شرق نهند و مری نشان کنند بعد از آن بر افق غربی نهند و مری نشان کنند و از نشان اوّل تا نشان ثانی
بر توالی بشمرند تا قوس النهار معلوم شود پس آنرا بر پانزده قسمت نمایند و آنچه باند در چهار ضرب نمایند مجموع

ساعات مستوی

ساعات مستوی روز و دقایق آن معلوم شود چون آن را از بیست و چهار ساعت نقصان کنند ساعات مستوی شب و دقایق
آن بماند **باب هشتم** در معرفت اجزاء ساعات معوج روز و شب قوس النهار را معلوم سازند و بر دوازده قسمت
روز و دقایق آن معلوم شود و چون او را از سی نقصان نمایند آنچه باند اجزای ساعات معوجه شب
نمایند و آنچه بماند در پنج ضرب کنند اجزای ساعات معوجه شب بود و اگر خواهند نظیر درجه آفتاب را بر قطر از خطوط
ساعات معوج که در زیر مقنطرات کشیده شده گذارند و مری نشان کنند باز بر خط دیگر که در پهلوی آن خط بود گذارند
و مری نشان کنند و میانه دو نشان از جانب مغرب بشمارند اجزای ساعات روز بیرون آید اگر درجه آفتاب را
بجای نظیر آن گذارند و عمل تمام کنند اجزای ساعات شب بیرون آید اگر بعد از عدد ساعات مستوی روز یا شب
بر همان عدد افزایند حاصل عدد اجزای ساعات معوج همان روز یا همان شب باشد **باب نهم** در معرفت ساعات
معوج گذشته از روز یا شب جزو آفتاب را بر مقنطره ارتفاعش گذارند و ملاحظه نمایند که در آنوقت نظیرش بر کدام
خط از خطوط ساعات معوج افتاده از افق مغرب تا بدان خط بشمرند آنچه بود ساعات معوج گذشته از روز بود و اگر
مابین دو خط افتد مری نشان کنند پس نظیر درجه آفتاب را بر آن خط گذارند که در جهت مغرب بود و مری نشان کنند
و مابین دو نشان از جانب اقرب اجزای تعدیل بود در شصت ضرب کنند و بر اجزای ساعات روز قسمت کنند
تا دقایق بیرون آید آنرا با ساعات تمام اضافه نمایند ساعات و دقایق گذشته بود از روز و اگر شب بود شظیه
کوکب را بر مقنطره ارتفاعش گذارند و ملاحظه نمایند که در آنوقت جزو آفتاب بر خط کدام ساعت افتاده باشد
آن مقدار از ساعت از شب گذشته خواهد بود و اگر مابین دو خط افتد بطریقی که مذکور شد تعدیل نمایند و بجای

معلوم کردن قوس النهار چنانکه در باب ششم بیان کرده شده آفتاب را بر مقنطره ارتفاعش
که درجه آفتاب را گذارند و مری نشان کنند بعد از آن
گذارند و مری نشان کنند و مری نشان کنند
بر افق شرق گذارند و از نشان اوّل تا نشان ثانی بشمرند
و از نشان اوّل تا نشان گذشته بود از روز
آنچه باشد دایر گذشته و دایر مانده
پس جهت معلوم کردن باقی دایر
کار افق شرق ... بر افق
خود گذارند و مری نشان کنند و
و میان این نشان و نشان
اوّل بتوالی بشمرند آنچه باشد
دایر مانده بود از روز و مقدار
مجموع دایر گذشته روز و دایر
باقی آن که معلوم قوس النهار که
عبارت از مجموع دایر گذشته از
و باقی است معلوم است

اجزای ساعات روز و اجزای ساعات شب معلوم دانند **باب دهم** در معرفت غایت ارتفاع آفتاب درجه آفتاب را باب ۱۰
بر خط نصف النهار صفحه عرض بلد گذارند و ملاحظه نمایند که در آن حال بر مقنطره چندم واقع است غایت ارتفاع
آن مقدار باشد و اگر درجه آفتاب ما بین دو مقنطره افتد بتخمین عمل نمایند و اگر خواهند بتحقیق معلوم شود تعدیل باید کرد
پس دو جزو از اجزای منطقه که غایت ارتفاع آن مساوی مقنطره کمتر باشد معلوم نمایند باین طریق که منطقه را بر خط نصف
النهار گذارند و آن جزو که بر آن مقنطره افتد در آن خط غایت ارتفاع آن مساوی آن مقنطره باشد و باین طریق جزو دیگر که
غایت ارتفاع آن مساوی مقنطره بیشتر باشد معلوم کنند و تفاوت ما بین این دو جزو از اجزای منطقه از جانب
اقرب اجزای تعدیل باشد پس جزوی که غایت ارتفاع آن مساوی مقنطره کمتر باشد از جزوی که موضع آفتاب است معلوم کنند
و آن تفاوت اجزا باشد پس تفاوت اجزا را در تفاوت ما بین دو مقنطره ضرب کنند و حاصل را بر اجزای تعدیل قسمت
نمایند و خارج قسمت بر مقنطره ارتفاع کمتر افزایند غایت ارتفاع درجه آفتاب معلوم شود **باب یازدهم**
در معرفت میل آفتاب درجه آفتاب را بر خط نصف النهار گذارند و ملاحظه نمایند که در این وقت میان درجه آفتاب و مدار یازدهم
راس الحمل چند درجه افتاده است از درجات مقنطرات که بر خط نصف النهار است آنچه باشد میل آفتاب باشد پس اگر درجه
آفتاب بیرون مدار راس الحمل باشد میل جنوبی باشد و اگر اندرون آن باشد میل آن شمالی بود و اگر در آن وقت درجه راس
الحمل افتد آفتاب عدیم المیل باشد و چون درجه آفتاب میان قطب و نقطه ص که واقع شود شمالی سمت الراس گذرد و اگر
خارج واقع شود جنوبی آن گذرد و هر مقنطره که مدار راس الحمل بر آن گذرد مساوی تمام عرض بلد بود ما بین مدار راس الحمل و

از مدار راس

از مدار راس السرطان و مدار راس الجدی بعید بعدی باشد **باب دوازدهم** در معرفت غایت ارتفاع کوکبی
از کواکب مثبته در عنکبوت چون شظیه آن کوکب را بر خط نصف النهار گذارند ارتفاع آن مقنطره که بر آن افتد غایت
ارتفاع کوکب بود و اگر شظیه ما بین دو مقنطره افتد بعد کوکب را از معدل النهار بطریقی که مذکور شد معلوم نمایند پس اگر کمتر از میل
کلی بود علامتی بر آن موضع نهند پس منطقة البروج را بر خط نصف النهار بگذارند آن جزو که از منطقة البروج بر آن علامت
افتد غایت ارتفاع آن مساوی غایت ارتفاع آن کوکب بود پس آن را بطریقی که در غایت ارتفاع آفتاب مذکور شد
تعدیل کنند و اگر بعد بیشتر از میل کلی بود دانستن این باید که چه این تعدیل در آن جا راست نیست و چون شظیه کوکب میان قطب
و نقطه ص باشد شمالی سمت الراس گذرد و اگر بیرون رود جنوبی آن گذرد و آنچه از مقنطرات میانه شظیه کوکب و مدار
راس الحمل باشد وقتیکه شظیه بر خط نصف النهار باشد بعد آن کوکب باشد از معدل النهار و هر شظیه که در داخل مدار راس
الحمل است گذرد بعدش شمالی بود و هرچه در بیرون گذرد بعدش جنوبی و آنچه بر مدار راس الحمل گذرد بر معدل النهار باشد
و اجزا بعد نبود **باب سیزدهم** در معرفت ظل اصابع و اقدام چون شخص را دوازده قسمت متساوی کنند و آن
اقسام را اصابع گویند و ظل آن را ظل اصابع خوانند و چون بهفت قسمت متساوی کنند یا شش و نیم آن اقسام را اقدام
گویند و ظل آن را ظل اقدام خوانند و چون شظیه ارتفاع را بر چهل و پنج گذارند اگر سر شظیه دیگر بر جزو دوازدهم از اجزاء
ظل افتد آن ظل اصابع باشد و اگر بر هفت یا شش و نیم افتد ظل اقدام بود و هرگاه در وقتیکه ارتفاع آفتاب چهل و پنج درجه شود
ظل شخص مساوی آن خواهد بود و هر وقت که ارتفاع آفتاب کمتر از چهل و پنج باشد شظیه دیگر بر مقدار ظل آن ارتفاع

خواهد افتاد و چون مقدار ظل معلوم باشد و خواهند که ارتفاع آفتاب را از آن معلوم کنند یک شظیه را بر مقدار آن ظل گذارند
و شظیه دیگر بر ارتفاع مطلوب خواهد افتاد **باب چهاردهم** در معرفت وقت ظهر و آن اول میل آفتاب است از دایره
نصف النهار است بجانب مغرب چنین قرب وصول آفتاب بدایره نصف النهار معلوم شود باید که لحظه لحظه ارتفاع بگیرند
پس مادام که ارتفاع در تزاید است هنوز آفتاب بدایره نصف النهار نرسیده و چون ترقی را توقف کند اول وقت
ظهر است و ظل وقت شخص در آن وقت ظل زوال گویند و اگر شظیه ارتفاع را بر غایت ارتفاع آفتاب در آن روز
گذارند هر آینه شظیه دیگر بر ظل نصف النهار افتد اگر غایت ارتفاع از نود درجه کمتر باشد و اگر غایت ارتفاع
نود درجه باشد ظل در نصف النهار نخواهد بود و بر هر قدر که درجه از غایت ارتفاع نقصان کنند پس هرگاه ارتفاع غربی
آفتاب آن مقدار شود اول وقت ظهر خواهد بود و عمل بطریق اول اولی می نماید و وجه آن بر اهل هوش مخفی نیست
باب پانزدهم در معرفت انتهاء وقت فضیلت نماز ظهر و وقت فضیلت نماز ظهر بنابر قول مشهور نزد علمای
ما رضی الله عنهم از حین زوال است تا وقتی که ظل حادث بعد از زوال مساوی شاخص شود و طریق استعلام آن چنانست
که هفت قدم در ظل اقدام یا دوازده اصبع در ظل اصابع بر مقدار ظل زوال افزایند و آنجا که رسد شظیه بر آن
گذارند و در آن حال ملاحظه نمایند که شظیه دیگر بر چند جزو از اجزاء ارتفاع واقع شده پس چون ارتفاع آفتاب
بآن مقدار رسد آخر وقت فضیلت ظهر باشد **باب شانزدهم** در معرفت انتهای وقت فضیلت نماز عصر و وقت فضیلت
نماز عصر از گذشتن مقدار ادای نماز ظهر است تا وقتیکه ظل حادث بعد از زوال بمقدار دو مثل شاخص شود پس چون

چهارده

چهارده قدم در ظل اقدام یا بیست و چهار اصبع در ظل اصابع بر مقدار ظل زوال افزایند و آنجا که رسد شظیه بر آن
گذارند و ملاحظه نمایند که شظیه دیگر بر چند جزو از اجزاء ارتفاع رسیده پس چون ارتفاع آفتاب بآن مقدار رسد آخر
وقت فضیلت عصر باشد **باب هفدهم** در معرفت انتهای وقت نافله ظهر و انتهای نافله عصر ابتدای وقت نافله
ظهر اول زوال شمس است و انتهای آن وقتی است که ظل حادث بعد از زوال بمقدار دو قدم شود و انتهای وقت
نافله عصر وقتی است که ظل حادث بعد از زوال بمقدار چهار قدم شود پس چون دو قدم بر ظل زوال افزایند و شظیه بر آن
گذارند و ملاحظه نمایند که در آن حال شظیه ارتفاع بر چند جزو از اجزاء ارتفاع افتاد و چون ارتفاع آفتاب بآن مقدار رسد
آخر وقت نافله ظهر خواهد بود و چون چهار قدم بر ظل زوال افزایند و عمل باین طریق تمام کنند آخر وقت نافله عصر
معلوم شود **باب هیجدهم** در معرفت طلوع فجر اول و غروب شفق تا نماز کوکبی را از کواکب مثبته در عنکبوت ارتفاع
بگیریم و شظیه آن را بر مقنطره آن ارتفاع گذاریم پس ملاحظه نمائیم که در آن حال نظیر درجه آفتاب بر کدام مقنطره واقع است
آنچه باشد مقدار ارتفاع ظل الارض باشد پس اگر غربی بود و بیشتر از هیجده درجه باشد هنوز فجر اول طالع نشده باشد
و اگر کمتر باشد طالع شده خواهد بود و اگر هیجده درجه بود اول طلوع وقت آن است و اگر شرقی و کمتر از هیجده
درجه باشد هنوز شفق تمام فرو نشده باشد و اگر هیجده درجه باشد انتهای غروب آن باشد و اگر بیشتر بود غایب شده
باب نوزدهم در معرفت مقدار ساعات مستوی ما بین طلوع فجر اول و طلوع آفتاب و همچنین ما بین غروب آفتاب و غروب
شفق نظیر درجه آفتاب را بر مقنطره هیجده درجه غربی گذارند و مری را نشان کنند و بعد از آن بر افق غربی نهند و مری را نشان کنند
و از نشان اول بر توالی شمرند آنچه شود بر پانزده قسمت نمایند آنچه بیرون آید ساعات مستوی باشد ما بین

طلوع فجر اول و طلوع شمس پس اگر نظیر درجهٔ آفتاب را بر افق مشرق بگذارند و مری نشان کنند و دلو از آن
بر مقنطرهٔ هیجده درجهٔ شرقی گذارند و مری نشان کنند و از نشان اول بر توالی بشمرند آنچه شود بر پانزده
قسمت کنند آنچه بیرون آید ساعات شب بود میانهٔ غروب شمس و غروب شفق ثانی **باب بیستم**
در معرفت مقدار مسافتی که از پیمودن آن مانعی بود باشد مثل عرض رودخانه و بعد دیوار قلعه که بواسطهٔ
مانعی نزدیک آن نتوان رفت و امثال آن و طریق این عمل چنان است که بر کنار رودخانه یا جایی
که از آن اسفل دیوار قلعه را توان دید بایستند و اسطرلاب را آویخته عضاده را بگردانند تا خط شعاع از هر دو
ثقبه بگذرد و موضعی که معرفت بعد آن مطلوب است مثل آن کنار رودخانه یا اسفل دیوار قلعه برسد از آن
برگردانند و از هر دو ثقبه موضع دیگر ببینند بشرطیکه اسطرلاب بلند فرو زیرتر نشود پس بعد آن موضع از موقف
بمقدار بعد موضع مطلوب باشد و در این عمل واجب است که مابین موقف و هر یک از هر دو موضع مرئی در سطح
مستوی بلکه برابر باشند **باب بیست و یکم** در معرفت مقدار ارتفاع مرتفعات که بمسقط الحجر آن توان رسید مثل مناره
و درخت و امثال آن که مانع از وصول باسفل آن نباشد طریق این عمل چنان است که شظیهٔ ارتفاع را بر چهل و
پنج گذارند و اسطرلاب را معلق داشته پیش و پس روند تا از هر دو ثقبه سر مرتفع ببینند و چون سر مرتفع
مرئی شود از مکان رؤیت تا اسفل آن مرتفع باید پیمود و آنچه باشد قد خود را بر آن باید افزود و آنچه
شود مقدار ارتفاع آن مرتفع خواهد بود و شرط این عمل آن است که زمین که مابین مکان رؤیت و اسفل
مرتفع است مسطح باشد که اگر پست و بلند باشد باین عمل ارتفاع معلوم نتوان کرد و عملی که در ثانی که بعد از این

مذکور خواهد

مذکور میشود احتیاج افتد **باب بیست و دوم** در معرفت ارتفاع مرتفعاتی که بمسقط الحجر آن نتوان رسید خواه مسقط
الحجر نداشته باشد مثل کوه و هوا یا مسقط الحجر داشته باشد اما از وصول آن مانعی بود باشد مثل دیوار قلعه در وقت محاصره
و امثال آن طریق عمل چنان است که در زمین هموار بنشینیم و ارتفاع مرتفع بگیریم و ملاحظه نماییم که در آن وقت شظیه
دیگر بر کدام خط از خطوط ظل افتاده موضع قدم خود را نشان کنیم و یک اصبع یا یک قدم از ظل زیاده یا نقصان کنیم و
و پس یا پیش رویم تا نوبت دیگر سر مرتفع را از هر دو ثقبه ببینیم پس مابین موقف اول و موقف دوم پیماییم آنچه
باشد در دوازده ضرب کنیم اگر شظیه بر ظل اصابع باشد در هفت ضرب کنیم اگر بر ظل اقدام باشد آنچه حاصل شود مقدار
قامت مقدار ارتفاع مرتفع باشد **باب بیست و سوم** در معرفت ارتفاع دیوار قلعه که از وصول بمسقط الحجر آن
مانع باشد بطریقی که از مخترعات این فقیر است طریق این عمل چنان است که اول بعد اسفل دیوار قلعه را بطریقی که در باب بیستم
مذکور شده معلوم سازیم و در آن موضع که بعد آن از موقف بمقدار بعد اسفل قلعه است مرتفعی از چوب نصب نمایند
و سر دیوار قلعه را از ثقبتین ببینند و با آنکه اسطرلاب بلند باید شود جزوی از آن چوب که نصف نمط اند
از هر دو ثقبه ببینند ارتفاع آن جزو مساوی ارتفاع دیوار قلعه باشد و مخفی نیست که عمل باین طریق بسیار بعد است
از عمل بطریق مشهور که مذکور شد **باب بیست و چهارم** در معرفت عمق چاه باید چوبی بر سر چاه اندازند
که هر آن را از نصف بازند و بر وسط آن چوب نشان کنند و جسمی ثقیل که چون بقعر چاه رسد از سر چاه نمایان باشد
از آن نشان در چاه اندازند که بالتمام خود بقعر چاه رسد و نوکی که چاه ایستاده عضاده را بگردانند تا خط شعاع از

از ثقبتین بگذرد و مقاطع چوب شیء واقع که از قعر چاه مرئی شود پس آن مقدار که از چوب مابین نشان و تقاطع
خط شعاع با چوب باشد بپیمایند و در مقدار قد خود ضرب کنند و حاصل ضرب را بر مابین موضع قدم خود و تقاطع
خط شعاع با چوب قسمت نمایند خارج قسمت مقدار عمق چاه بود **باب بیست و پنجم** در معرفت احداث
قنوات و جاری نمودن آبها چون چاه اصل حفر کنند و خواهند که بدانند کدام موضع آب در روی زمین
می افتد طریق این عمل چنان است که نیزه چند بهم وصل کنند که مساوی عمق آن چاه شود و شخصی که قد او مساوی
قد ما باشد آن نیزه را بدست گرفته بالا ببرد و بآن جانب رود که آب بدان صوب جاری خواهد شد
و ما بر سر چاه ایستاده باشیم و عضاده را بر خط مشرق و مغرب گذاشته از هر دو ثقبه ملاحظه نماییم تا وقتی که سر
آن نیزه را ببینیم آنجا که در آن وقت موقف آن شخص باشد آب بر روی زمین افتد و اگر نیزه
بآن مقدار حاصل که سر آن را نتوان دید بر سر آن شمعی روشن کنیم و در شب این عمل بجا آوریم **باب
بیست و ششم** در معرفت جاری نمودن قنوات بطریقی که از مخترعات این فقیر است و اهل از علماء بر وقت
این مستفاده و در این عمل احتیاج بمعاونت شخصی دیگر و نیزه نمی باشد و آن چنان است که معلوم
نماییم که عمق چاه اصل چند مثل قد ماست و چنین مستفی شد که ده مثل آن است مثلاً عضاده را بر خط مشرق
و مغرب گذاریم و در چاه [illegible] نشان کنیم و چندان دور رویم که از ثقبتین آن نشان را ببینیم با موقف خود را نشان کنیم
و دور شویم تا از ثقبتین نشان دیگر مرئی شود و باین منوال عمل نماییم تا قبلگاه ده هر از ثقبتین ببینیم آنجا که موقف است

آب قنات

آب قنات بر روی زمین خواهد افتاد **باب بیست و هفتم** در معرفت طالع سال مستقبل از طالع سال ماضی چون طالع
سال حال معلوم بود و خواهند که طالع سال آینده معلوم نمایند طالع سال حال را بر افق مشرق گذارند و ملاحظه نمایند که
مری بر کدام جزو از اجزاء مجره افتاده و از آن جزو [illegible] که در جانب [illegible] سلطان المحققین
افضل المتکلمین خواجه نصیر الملة والدین محمد طوسی رحمه الله علیه بر توالی اجزاء مجره بشمرند و انتها که منتهی شود مری را
بگردانند تا بر آن واقع شود پس ملاحظه نمایند در این حال بر افق شرقی کدام برج و چه درجه از درجات
آن واقع است آنچه باشد طالع سال مستقبل بود **باب بیست و هشتم** در معرفت آنکه وقت تحویل سال عالم روز
خواهد بود یا شب چون جزو طالع آن را بر افق شرقی گذارند و ملاحظه نمایند که اول حمل در کدام فوق الارض
است یا تحت الارض یا بر افق شرقی یا غربی اگر بر فوق الارض بود تحویل در روز واقع شود و اگر تحت الارض
بود تحویل در شب واقع شود و اگر بر افق شرقی بود تحویل در وقت طلوع آفتاب بود و اگر بر افق غربی بود در وقت غروب پس چون
معلوم شود که تحویل در روز است یا در شب و خواهند که معلوم سازند که بعد از چند ساعت شب یا چند ساعت روز واقع
خواهد شد باید بطریقی که در باب بعد از این ثبت است عمل نمایند **باب بیست و نهم** در معرفت آنکه تحویل سال عالم بعد از چند ساعت
روز یا شب واقع خواهد شد طریق این عمل چنان است که جزو سال را بر افق شرقی گذارند و مری نشان کنند پس جزو
را بر افق شرقی نهند اگر فوق الارض باشد و بر افق غربی نهند اگر تحت الارض باشد و باز مری نشان کنند
و از نشان دوم تا نشان اول بر توالی بشمارند و دور را بر پانزده قسمت نمایند آنچه بیرون آید ساعات گذشته بود از

ارادۀ روز یا از اول شب تا وقت که بود و اگر نظیر جزو آفتاب چون وقت تحت فوق الارض شود و جزو آن زیر الارض
الارض شود به بینند که وقتیکه درجۀ طالع سعه با افق شرق رسیده است بر کدام خط از خطوط ساعات مستوی افتاده آنچه باشد ساعات
مستوی گذشته بود از روز یا شب چه در این وقت میانه ساعات مستوی و معوج تفاوت نباشد باب سی ام
در معرفت ارتفاع قطب فلک البروج در هر وقت که خواهند طریق این عمل چنان است که طالع وقت معلوم سازند و نود درجه
از آن نقصان کنند و ملاحظه نمایند که در آن وقت که درجۀ طالع بر افق شرق گذشته باشد آن موضع بر کدام مقنطره افتاده
و ارتفاع او چند است آنچه باشد از نود درجه نقصان باید نمود آنچه ماند ارتفاع قطب فلک البروج بود در آن وقت
باب سی و یکم در معرفت طالع وقت در نهر که از آن در اسطرلاب صفیحه نباشد طریق این عمل چنان است که طالع الصفیحه
که بعرض آن نهر نزدیک تر باشد معلوم سازیم و میل آن طالع را نیز معلوم سازیم و آنرا در تفاوتی که میان عرض نهر و عرض
صفیحه است ضرب کنیم و بر سدس کلی قسمت کنیم آنچه بیرون آید تعدیل بود پس درجۀ طالع را بر افق شرق گذاریم و مری
نشان کنیم پس اگر عرض صفیحه بیشتر از عرض نهر باشد و میل طالع شمالی باشد عنکبوت را بر توالی بروج بگردانیم و اگر
جنوبی بود بر خلاف توالی بگردانیم تا مری بقدر تعدیل از موضع خود زائل شود و اگر عرض صفیحه کمتر از عرض نهر باشد و میل
طالع شمالی باشد عنکبوت را بر خلاف توالی بگردانیم و اگر جنوبی بود بر توالی تا مری بقدر تعدیل زائل شود پس ملاحظه
نمائیم که در آن وقت بر افق شرق درجه افتاده آنچه باشد طالع باشد در آن نهر باب سی و دوم در معرفت عرض بلد طریق این عمل چنان است
که نوبتی مقنطرۀ ارتفاع آفتاب چند نوبت بگیرند تا بجائی رسد که غایت ارتفاع بود پس درجۀ آفتاب را معلوم سازند و میل بگیرند پس اگر

آفتاب

پس اگر آفتاب در بروج شمالی باشد میل را از غایت ارتفاع نقصان نمایند و اگر در بروج جنوبی باشد بر غایت ارتفاع
افزایند آنچه شود از نود نقصان کنند هر چه ماند عرض بلد بود و اگر آفتاب در اول حمل یا میزان باشد غایت ارتفاع
از نود نقصان نمایند آنچه ماند عرض بلد بود و اگر غایت ارتفاع کوکبی از کواکب ثابت بر عنکبوت معلوم سازند و بعد آن
ارتفاع بگیرند پس اگر میل جنوبی مدار حمل گیرند بعد شمالی در غایت ارتفاع افزایند و اگر اندر آن بگیرند از آن نقصان
نمایند آنچه شود از نود نقصان کنند عرض بلد بود باب سی و سیم در معرفت عرض بلد بطریق دیگر طریق اول
چنان است که چون کواکب ابدی الظهور بر دایرۀ نصف النهار رسد ارتفاع باشد یا اعلی و یا ادنی پس هم گاه
که ارتفاع اعلی و ادنی یکی از آن کواکب را معلوم سازند و اقل از اکثر نقصان نمایند و آنچه ماند بدو نصف سازند
و یکنصف را بر ارتفاع ادنی افزایند یا از ارتفاع اعلی کم کنند عرض بلد حاصل گردد و اگر اقل را با اکثر جمع کنند
و مجموع را بدو نصف سازند عرض بلد حاصل آید و طریق ثانی چنان است که شظیۀ کوکب را از کواکب خارج منطقة البروج
مثل شعری و قلب العقرب بر خط علاقه گذارند و مقنطره را نشان کنند بعد از آن ارتفاعات از آن کوکب بگیرند تا
غایت ارتفاع آن معلوم شود پس اگر غایت ارتفاع آن مقنطره باشد عرض بلد با عرض صفیحه یکی خواهد بود و اگر غایت
ارتفاع آن زیاده بر آن مقنطره باشد تفاوت مابین ارتفاعین را از عرض صفیحه نقصان کنند و اگر کمتر باشد تفاوت
بر عرض صفیحه افزایند آنچه شود عرض بلد خواهد بود باب سی و چهارم در معرفت طول بلد طریق این عمل چنان است که
خسوفی در بلدی که معلوم الطول باشد از زیج استخراج نمایند و ساعات ابتدای آن یا ابتدای استغراق یا ابتدای انجلا

یا تمام انجلا از نصف النهار مقدم یا موخر آن بلد از زیج استخراج کنند و در بلد مطلوب الطول ملاحظه نمایند که چون یکی از
احوال اربعه بفعل آید یکی از ثوابت را ارتفاع گیرند و ساعات بعد از نصف النهار مقدم یا موخر معلوم کنند پس اگر ساعات
بعد حالت مفروض در این بلد مساوی ساعات بعد آن باشد در بلد معلوم الطول طول هر دو یکی باشد و اگر مختلف بود تفاوت را
بگیرند و هر ساعتی را پانزده درجه و هر چهار دقیقه یک درجه آن حاصل آید مابین الطولین باشد پس اگر ساعات بعد از نصف النهار
مقدم باشد و فضل ساعات بعد بلد مطلوب الطول را باشد یا ساعات بعد از نصف النهار موخر باشد و فضل ساعات بعد بلد معلوم
الطول را باشد آن تفاوت را بر طول بلد معلوم افزایند و الا از آن نقصان نمایند تا طول بلد حاصل آید باب سی و پنجم
در معرفت مطالع جزوی از فلک البروج بخط استوا و بلاد اما مطالع بخط استوا طریق عمل چنان است که هر درجه که خواهیم
بر خط مشرق گذاریم و ملاحظه نمائیم که مری بر کدام جزو افتاده است از جزو را از اجزاء حجره که محاذی طرف اعلای خط علاقه
است بر توالی یعنی بر جانب راست بشمارند آنچه باشد مطالع آن جزو باشد در خط استوا ابتدا از اول حمل و اما مطالع
جزو از فلک البروج به بلد باید که آن جزو را بر افق شرق گذارند و بهمان طریق که مذکور شد عمل نمایند تا تمام ساعات
معلوم گردد باب سی و ششم در معرفت مطالع و مغارب قوسی از فلک البروج بخط استوا یا بلد باید که ابتدای
آن قوس را باعتبار توالی بروج بر خط مشرق در صورت اولی و بر افق شرق در صورت ثانیه گذارند و مری نشان
کنند و بعد آن آخر آن قوس را نیز بر خط مشرق در صورت اولی یا بر افق مشرق در صورت ثانیه گذارند و مری نشان
کنند و از نشان اول بر توالی تا نشان دوم بشمرند آنچه حاصل آید مطالع آن قوس باشد پس اگر بر خط مشرق

گذشته باشد

گذشته باشد مطالع بخط استوا بود و اگر بر افق شرق گذشته باشد مطالع ببلد باشد و در تحصیل مغارب قوس خط
یا خط مشرق و افق مغرب را بجای مشرق اعتبار نمایند باب سی و هفتم در تسویۀ البیوت درجۀ طالع را بر افق شرق
گذارند آنچه از منطقة البروج بر افق غربی افتد درجۀ سابع بود و آنچه بر خط علاقه افتد فوق الارض درجۀ عاشر و تحت
الارض درجۀ رابع پس درجۀ سابع را بر خط معوج ساعت گذارند آنچه بر خط علاقه افتد فوق الارض درجه
یازدهم بود و تحت الارض درجۀ پنجم پس بر خط چهار ساعت گذارند آنچه بر خط علاقه افتد فوق الارض درجۀ دوازدهم بود
و تحت الارض درجۀ ششم پس درجۀ طالع را بر خط ده ساعت گذارند آنچه بر خط علاقه افتد فوق الارض درجۀ نهم بود
و تحت الارض درجۀ سیم پس بر خط هشت ساعت گذارند و آنچه بر خط علاقه افتد فوق الارض درجۀ هشتم بود و تحت الارض
درجۀ دوم باب سی و هشتم در معرفت فصول سال یعنی آنکه آفتاب در کدام ربع از ارباع منطقة البروج است و کدام
غایت ارتفاع آفتاب را در دو سه روز معلوم نمایند بطریقیکه در باب چهاردهم مذکور شد اگر روز بروز در تزاید باشد
معلوم توان کرد که در مابین اول جدی و آخر جوزا است پس غایت ارتفاع بگیرند که آفتاب در آن نصف منطقة البروج است
نمایند اگر از تمام عرض بلد بیشتر باشد آفتاب در ربع ربیعی بود و اگر کمتر بود در ربع شتوی و اگر غایت ارتفاع آفتاب روز بروز
در تناقص باشد معلوم شود که آفتاب در آن نصف منطقة البروج است که مابین اول سرطان و آخر قوس است پس اگر غایت ارتفاع از تمام
عرض بلد بیشتر بود آفتاب در ربع صیفی باشد و اگر کمتر بود در ربع خریفی و این احکام مخصوص آفاق است که عرضشان شمالی باشد
باب سی و نهم در معرفت تقویم آفتاب بطریق این عمل چنان است که در هر که آفتاب در او است از ارباع منطقة البروج

معلوم سازند و تفاوت میانه تمام عرض بلد و غایت ارتفاع بگیرند و آن اجزاء میل باشد پس اگر آفتاب در ربع ... باشد
میل شمالی باشد پس بر خط علاقه بقدر آن اجزاء از مقنطرات باید شمرد ابتدا از مدار راس الجدی در جهت مدار راس السرطان
و اگر آفتاب در ربع دیگر بود و میل جنوبی بود پس بر خط علاقه بقدر آن اجزا بشمرند در جهت مدار راس الجدی آنجا که برسد
علامتی بر آن گذارند پس ربع را از منطقة البروج که آفتاب در آن بود بر خط علاقه بگذرانند و ملاحظه نمایند که بر آن
علامت کدام جزو از منطقه می افتد آن درجه آفتاب بود در آن روز **باب چهلم** در معرفت تقویم قمر و دیگر
از متحیره که خواهند هر گاه عدیم الارض باشد طریق این عمل چنان است که ارتفاع کوکب مطلوب التقویم بگیریم
و مقنطره ارتفاع آن را بیابیم و علامتی بر آن مقنطره گذاریم بعد از آن ارتفاع کوکبی از کواکب که در عنکبوت مثبت است
بگیریم و شظیه آن را بر مقنطره ارتفاعش گذاریم و در آن وقت ملاحظه نماییم که بر مقنطره اول که علامت گذاشته
بودیم کدام جزو از اجزای منطقة البروج واقع است هر جزو که بر آن واقع باشد موضع آن کوکب خواهد بود
باب چهل و یکم در معرفت تعدیل النهار بر درجه از درجات منطقة البروج یا کوکب و آن تفاوتی است
میانه نصف قوس النهار آن درجه یا کوکب بخط استوا و نصف قوس النهار آن ببلد طریق این عمل چنان است
که آن درجه یا شظیه آن کوکب را بر افق شرقی گذارند و مری نشان کنند بعد از آن بر خط مشرق گذارند
و مری نشان کنند و ما بین هر دو نشان از جانب عقرب بشمرند آنچه باشد تعدیل النهار آن درجه
یا کوکب باشد و اگر افق مغرب را بجای افق مشرق گیرند و خط مغرب را بجای خط مشرق گیرند نیز مطلوب حاصل شود

و مخفی نماند

و مخفی نماند که تعدیل النهار فی الحقیقة آن است که در جانبین بهم رسد و اطلاق تعدیل النهار بر یکی بمجرد اصطلاح است
باب چهل و دویم در معرفت سمت از ارتفاع در اسطرلاب سمتی که جداول آن را بر قسم فوق الارض کشیده
باشند طریق این عمل چنان است که درجه آفتاب را بر مقنطره ارتفاع گذارند و ملاحظه نمایند که درجه آفتاب بر کدام
دایره از دوایر سموت واقع شده سمتش آن مقدار بود و ابتدای سمت بنا بر مشهور از دایره اول السموت
کنند و آن دایره بود که بنقطه تقاطع افق و مدار راس الحمل گذشته باشد و آن را در بعضی اسطرلابها منقوط
سازند پس اگر موضع آفتاب داخل مدار راس الحمل بود یا در اول و آخر روز که آفتاب هنوز بدایره اول
السموت نرسیده باشد یا از آن گذشته باشد سمت شمالی بود و چون به آن برسد عدیم السمت بود و بعد از آنکه
از آن دایره بگذرد در اول روز و پیش از آنکه باز بآن دایره رسد در آخر روز سمت جنوبی بود **باب چهل
و سیم** در معرفت ارتفاع از سمت در اسطرلابی که دوایر سموت آن را در قسم تحت الارض کشیده باشند طریق
این عمل چنان است که چون درجه آفتاب بر مقنطره ارتفاع گذارند و ملاحظه نمایند که نظیرش بر کدام
دایره از دوایر سموت افتاده سمتش آن مقدار بود پس اگر نظیر درجه آفتاب بین خط علاقه و افق
مغرب بود سمت شرقی باشد و الا غربی بود و اگر ما بین افق و اول السموت بود سمت شمالی بود و الا جنوبی باشد **باب
چهل و چهارم** در معرفت ارتفاع از سمت طریق این عمل چنان است که چون سمت و جهتش معلوم باشد اگر در قسم
فوق الارض نقش کرده باشند درجه آفتاب را بر آن سمت گذارند در آن ربع که سمت معلوم بود از چهار ربع یعنی ربع شمالی شرقی

و شمالی غربی و جنوبی شرقی و جنوبی غربی هر مقنطره که افتد ارتفاع آفتاب آن مقدار باشد و اگر سمت در قسم تحت الارض کشیده باشند
نظیر درجه آفتاب را در نظیر ربع سمت بر آن سمت گذارند و ملاحظه نمایند که درجه آفتاب بر کدام مقنطره افتاده است از آن
مقنطره ارتفاع معلوم شود و نظیر ربع شمالی شرقی جنوبی غربی بود و نظیر جنوبی شرقی شمالی غربی بود **باب چهل و پنجم**
در معرفت سعت مشرق آفتاب و کواکب طریق این عمل چنان است که چون اسطرلاب سمت بود درجه آفتاب یا شظیه
کوکب را بر افق شرقی گذارند و ملاحظه نمایند که ما بین موضع آن و مدار راس الحمل از دوایر سموت چند افتاده است
آنچه باشد سعت مشرق بود پس اگر موضع آفتاب یا شظیه کوکب داخل مدار راس الحمل بود سعت مشرق شمالی
بود و الا جنوبی بود و اگر مطلوب سعت مغرب بود افق مغرب را بجای افق مشرق بدارند و عمل تمام نمایند **باب
چهل و ششم** در استخراج خط نصف النهار و خط مشرق و مغرب با اسطرلاب سمت باید که قطعه از زمین
بکوبند و مستوی سازند و شاقولی در آن بیاویزند و بر امتداد ظل ... خطی اخراج نمایند پس همان لحظه ارتفاع
آفتاب بگیرند اگر غایت ارتفاع باشد آن خط خط نصف النهار بود و الا سمت آن ارتفاع را در جهت آن سمت
معلوم نمایند و منتصف آن خط را مرکز ساخته دایره رسم کنند و ... قسمت سازند پس از نقطه تقاطع آن
با محیط دایره که در جهت جنوب بود اگر سمت جنوبی بود یا از جهت دیگر اگر شمالی باشد بمقدار تمام سمت بشمرند در جهت
مغرب اگر سمت شرقی باشد و در جهت مشرق اگر سمت غربی باشد آنجا که رسد خطی بر مرکز دایره کشند آن خط نصف النهار باشد
و خطی که بر آن عمود بود بر مرکز گذرد خط مشرق و مغرب باشد و اگر آفتاب عدیم السمت بود ظل مقابل خط مشرق و مغرب بود

و عمود

باعلمدد

و عمود بر آنکه بمرکز گذرد خط نصف النهار باشد **باب چهل و هفتم** در استخراج خط نصف النهار و خط مشرق
و مغرب با اسطرلابی که سمت نداشته باشد طریق این عمل چنان است که در زمین مسطح شاقولی نصب نمایند بطریقی که در باب
سابق مذکور شد پس دو ارتفاع متساوی از آفتاب بگیرند یکی شرقی و دیگری غربی و بر امتداد ظل شاقول ... هر دو
خط اخراج نمایند پس اگر آن دو خط بر یکدیگر منطبق باشند عمودی بر آن اخراج نمایند و آن عمود خط نصف النهار بود
و اگر بر یکدیگر منطبق نباشند زاویه که از تقاطع آن دو خط حاصل شود تنصیف باید نمود بطریقی که در شکل نهم از مقاله اولی
کتاب اصول مذکور است و خطی که تنصیف زاویه نماید خط نصف النهار بود و خط دیگر که بر آن عمود سازند خط مشرق و مغرب بود
باب چهل و هشتم در استخراج خط نصف النهار و خط مشرق و مغرب بطریق دایره هندی و آن چنان است که در زمین
مسطح دایره بکشند و شاخصی بر مرکز آن نصب نمایند که بر آن سطح عمود باشد و ... که ... از محیط
... ارتفاع شرقی بگیرند و منتصف ظل را بر محیط دایره نشان نمایند پس ارتفاع غربی مساوی
آن ... بگیرند و بهمان طریق نشان کنند و از منتصف قوسی که ما بین هر دو نشان است خطی بر مرکز دایره کشند آن خط
نصف النهار خواهد بود و خطی که بر قوائم مقاطع آن باشد خط مشرق و مغرب بود **باب چهل و نهم** در معرفت ...
پوشیده نماند که حال ... در طول و عرض ... از شش قسم بیرون نیست اول آنکه طول ...
و عرض آن کمتر دویم آنکه طول آن مساوی و عرض آن بیشتر سیم آنکه عرض مساوی و طول بیشتر باشد چهارم آنکه عرض مساوی
و طول کمتر پنجم آنکه هر یک از طول و عرض آن بیشتر باشد ششم آنکه هر یک کمتر باشد هفتم آنکه عرض آن کمتر و طول آن بیشتر باشد

عکس این بود سمت قبله در قسم اول نقطه جنوب باشد و در قسم ثانی نقطه شمال چه در این دو قسم بلد با مکه مشرفه
تحت یک دایره نصف النهار واقع خواهد بود اما در قسم ثالث و رابع بود بعضی علما این فن را گمان شده که در قسم ثالث
قبله نقطه مغرب است و در قسم رابع نقطه مشرق و این گمان اگرچه قبل از تأمل درست مینماید اما بعد از تأمل واضح البطلان است
وقتی این گمان صحیح بود که مکه مشرفه در این دو قسم در تحت اول السموت بلد واقع شود و این ظاهر الاستحاله است
بلکه مکه در این دو قسم از جانب شمال اول السموت بلد واقع می شود چه لکو تحت کمتر واقع می شود در اینجا عرض کمتر لیکن
عرض بلد بود چنانکه تخیل صحیح بآن شاهد است و طریق تعیین قبله در این دو قسم و در چهار قسم دیگر چنان است
که در روزی که آفتاب در درجه هشتم جوزا یا درجه بیست و سیم سرطان باشد درجه آفتاب بر خط علاقه گذارند و مری
نشان کنند پس بقدر ما بین الطولین مری را بر توالی اجزا حرکت دهند اگر طول مکه مشرفه کمتر باشد و الا
بر خلاف توالی و ملاحظه نمایند که در آن حال درجه آفتاب بر کدام مقنطره ارتفاع افتاده است و مترصد باشند تا
وقتیکه ارتفاع آفتاب بشرقی آن گردد در قدر وجهت در آن وقت به امتداد ظل مقیاس خطی بکشند آن خط بر سمت قبله
واقع باشد **باب پنجاهم** در معرفت تعیین قبله بطریق دیگر و آن چنان است که درجه هشتم جوزا یا بیست و سیم
سرطان را بر خط علاقه گذارند و مری نشان کنند پس بطریقیکه در باب بی مذکور شده مری را بقدر ما بین
الطولین حرکت دهند و ملاحظه نمایند که درجه مذکور بر کدام مقنطره افتاده است و سمت ارتفاع وجهت آن
از شرق و غرب و شمال و جنوب معلوم سازند و تمام آن سمت بگیرند آنچه حاصل آید از طرف سمت قبله

بعد

بود و جهت انحراف جهت سمت آن بود پس خط نصف النهار در دایره استخراج کنند و از تقاطع آن دایره خط نصف
النهار بمقدار انحراف در آن جهت که باشد از محیط دایره آنجا که رسد خطی بمرکز کشند آن خط بر سمت قبله بود و اگر ارتفاع
آن درجه علی السمت باشد خط شرق و مغرب سمت قبله بود **باب پنجاه و یکم** در معرفت مقدار مسافت ما بین
دو شهر که آنست نسبت بیکدیگر از سه حال بیرون نباشد یا متفق باشند در طول و عرض یا متفق باشند در عرض و مختلف
در طول یا مختلف هم در طول و هم در عرض طریق این عمل چنان است که تفاوت عرضین بگیرند و آن را [illegible] نمایند
آنچه حاصل شود مقدار مسافت ما بین دو شهر باشد و هر یک از حاصل ضرب تکمیل [illegible] و سه میل از آن [illegible] در صورت
ثانیه خالی از این نیست که عرض هر یک از آن دو شهر کمتر از میل کلی باشد یا بیشتر اگر کمتر باشد ربع [illegible] منطقة البروج را
بر خط علاقه نهند که صفیحه دارد بگذارند و ملاحظه نمایند که کدام جزو از اجزای آن مماس نقطه [illegible] میشود و آن جزو
بر سمت الراس [illegible] آن شهر میگذرد پس آن را بر خط علاقه گذارند و مری نشان کنند پس عنکبوت را بگردانند
بهر جهت که خواهند تا مری از آن نشان بقدر ما بین الطولین دور شود پس ملاحظه نمایند که درین حال آن جزو
بر کدام مقنطره واقع شده ارتفاع آن مقنطره را از نود کم کنند و باقی را در پنجاه و شش ضرب نمایند حاصل [illegible]
امیال ما بین آن دو شهر باشد و اگر عرض هر یک از آن دو شهر بیشتر از میل کلی باشد باید بر اقرب اجزای عنکبوت بمنطقه
شظیه از موم نصب نمایند که سر آن شظیه بر نقطه [illegible] افتد و سر آن شظیه بر نقطه [illegible] گذارند و مری نشان
کنند و عنکبوت را بهر جهت که خواهند بگردانند تا مری از آن نشان بمقدار ما بین الطولین دور شود پس ملاحظه

نمایند که سر آن شظیه بر کدام مقنطره واقع است و عمل را بطریق سابق تمام کنند و اما در صورت ثالث حال خالی
از آن نیست که عرض کمتر از میل کلی است یا بیشتر اگر کمتر باشد عنکبوت بر صفیحه شهری که عرض بیشتر ترکیب نمایند
و ابتدا از مدار راس الحمل نموده بر خط علاقه از مقنطرات بجانب مرکز صفیحه مثل عرض کمتر بشمرند و آنجا که
رسد نشان کنند پس ربع ربعی منطقة البروج را بر خط نصف النهار بگذارند تا چون جزو از آن ربع بگذرانند جزو که
بر آن نشان افتد مری را نشان کنند و عنکبوت را بهر جهت که خواهند بگردانند تا مری از آن نشان بقدر
ما بین الطولین دور شود پس دیگر ملاحظه نمایند که آن جزو بر کدام مقنطره است و عمل را تمام سازند و اگر
عرض بیشتر از میل کلی باشد باید که ابتدا از مدار راس الحمل نموده بر خط علاقه از مقنطرات بجانب مرکز صفیحه
عرض یکی از آن دو شهر دیگر بشمرند و آنجا که رسد نشان کنند و بر اقرب اجزای عنکبوت بآن نشان شظیه از
از موم نصب نمایند که بر سر آن نشان باشد و شظیه را بر خط علاقه گذارند و مری نشان کنند و عنکبوت را
بهر جهت که خواهند بگردانند تا مری از آن نشان اول بقدر ما بین الطولین دور شود پس ملاحظه نمایند
آن شظیه بر کدام مقنطره واقع است و عمل بطریقیکه گفته شد با تمام رسانند و بباید دانست که چون مسافت
ما بین دو شهر که بعمل اسطرلاب معلوم می شود مسافتیست که بر خط مستقیم واقع است و اگر جبال در راه باشد
یا منزلگاه مسافران از خط استقامت منحرف باشد مسافت از آن قدر زیادتر خواهد بود **باب پنجاه و دوم** در معرفت
قوس النهار و قوس اللیل بصفیحه آفاقی درجه آفتاب را بر افق گذارند و مری نشان کنند پس خط وسط السماء گذارند و باز نشان کنند و ما بین

دو نشان که

دو نشان از جانب المغرب بشمرند آنچه باشد نصف النهار بود و چون آن را ضعف و از سیصد و شصت نقصان کنند قوس اللیل
بماند و اگر خواهند تعدیل النهار معلوم سازند و بود که نصف استوائیات افزایند اگر میل آفتاب شمالی بود
و از آن کم نمایند اگر جنوبی بود نصف قوس النهار حاصل آید و اگر خواهند درجه آفتاب را بر افق گذارند و مری نشان کنند
پس نظیر آن را بر افق گذارند و باز نشان کنند و از نشان اول تا نشان دوم بر توالی اجزا بشمرند قوس النهار
حاصل آید و اگر بر خلاف توالی بشمرند قوس اللیل حاصل آید **باب پنجاه و سیم** در معرفت ساعات مستوی روز و شب
بصفیحه آفاقی نصف قوس النهار معلوم نمایند و بر پانزده قسمت نمایند ساعات مستوی نیم روز و ضعف آن
ساعات روز بود و چون ساعات روز را از بیست و چهار نقصان نمایند ساعات شب باقی ماند و اگر تعدیل النهار را بر پانزده
قسمت نمایند و آنچه بیرون آید بر شش ساعت افزایند اگر میل آفتاب در جهت عرض بلد بود و الا از آن کم نمایند ساعات
نیم روز حاصل آید و اگر در افزودن و کم نمودن عکس کنند ساعات نیم شب حاصل آید **باب پنجاه و چهارم** در معرفت
اجزای ساعات معوج روز و شب بصفیحه آفاقی طریق این چنان است که نصف قوس النهار معلوم سازند و بر شش
قسمت نمایند آنچه بیرون آید اجزای ساعات معوجه روز باشد و اگر خواهند تعدیل النهار را بر شش قسمت نمایند و حاصل
قسمت را بر پانزده افزایند اگر میل آفتاب در جهت عرض بلد بود و الا از آن کم نمایند اجزای ساعات روز را
از سی نقصان نمایند اجزای ساعات معوجه شب باقی ماند و اگر ساعات مستوی نصف النهار را در نیم ضرب نمایند
اجزای ساعات معوجه روز حاصل آید **باب پنجاه و پنجم** در معرفت طالع وقت بصفیحه آفاقی چون

ساعات گذشته از روز یا از شب یا با ظلال یا غیر آن معلوم باشد اگر معلوم ساعات مستوی بود در پانزده ضرب کنند
و هر چهار دقیقه را یکی بر حاصل مبلغ افزایند تا دایر حاصل شود اگر معلوم ساعات معوج باشد روز در اجزای ساعات
روز ضرب نمایند و اگر شب بود در اجزای ساعات شب تا دایر حاصل شود پس اگر ساعات گذشته از روز باشد بود د
درجه آفتاب را بر افق گذارند و مری نشان کنند و بقدر دایر بر توالی اجزای مجره بگردانند آن درجه که در آنوقت بر افق
افتاده باشد طالع وقت بود و اگر از شب بود نظیر درجه آفتاب را بر افق گذارند و بقدر دایر مری را بر توالی اجزا بگردانند تا طالع
معلوم شود **باب پنجاه و ششم** در معرفت تسویة البیوت بصفیحه آفاقی درجه طالع را بر افق گذارند عاشر
بر خط وسط السماء افتد داو تا دار به معلوم شود درجه سابع و رابع نظیر طالع و عاشر باشد پس نصف النهار درجه
طالع معلوم نمایند و ثلثش بگیرند و طالع بر افق شرقی گذارند و ملاحظه نمایند که مری بر کجا واقع است بقدر ثلث نصف
قوس النهار مری را بر توالی اجزای مجره بگردانیم و آنچه بر خط وسط السماء افتد یازدهم بود و یکبار دیگر مری بهمین
مقدار بر توالی اجزای مجره بگردانند آنچه بر خط علاقه افتد دوازدهم بود بعد از آن نوبت دیگر طالع را بر افق شرقی
گذارند و ثلث نصف قوس النهار را از شصت کم کنند آنچه باشد بقدر آن مری را بر خلاف توالی اجزای مجره بگردانند
آنچه بر خط وسط السماء افتد نهم بود پس بمقدار آن ثلث نوبت دیگر مری را بر خلاف توالی اجزای مجره بگردانند
آنچه بر خط علاقه افتد هشتم بود و چون این خانها معلوم شود بقیه خانها که نظیر اند نیز معلوم گردد چه پنجم نظیر
یازدهم است و ششم نظیر دوازدهم و سیم نظیر نهم و دویم نظیر هشتم و پوشیده نماند که در صفایح غیر آفاقی

م

نیز بهمین طریق تسویة البیوت ممکن است **باب پنجاه و هفتم** در معرفت ساعات بطریق جیب و آن چنان است که
در بعضی اسطرلاب بکتیبه از طرف محرف عضاده که چون شظیه آنرا بر خط علاقه گذارند در مقابل ربع ارتفاع افتد
شصت جزو قسمت نمایند ابتدا از مرکز و هر پنج و ده را رقم نویسند و خطهای مستقیم از اجزای ارتفاع بخط
علاقه کشند چنانکه موازی خط مشرق و مغرب باشند پس هر قوس از ربع ارتفاع فرض کنند جیب آن قوس افراز
بود که از عضاده در مابین خط افق و خط مستقیم افتد که بر نهایت قوس معروض کذا در دو جیب اسطرلاب بود جیبی م
شظیه ارتفاع را بر غایت ارتفاع آفتاب یا کوکب گذارند و ملاحظه نمایند که ارتفاع وقت چند درجه است
و خطی که از آن درجه که نهایت درجات ارتفاع وقت است علی الاستقامه میرود بر کدام جزو افتد از
عضاده پس نشان بر آن جزو گذارند و شظیه ارتفاع را بر خط علاقه گذارند و ملاحظه نمایند خطی که
از آن علاقه بگذرد بر کدام درجه افتد از قوس آنچه باشد دایر بود آنرا پانزده قسمت نمایند اگر چیزی ماند
در پانزده ضرب کنند آنچه بر آید ساعات زمانی و دقایق بود مابین طلوع آفتاب یا کوکب و وقت معروض اگر
ارتفاع شرقی باشد یا مابین غروب آفتاب یا کوکب و وقت معروض اگر ارتفاع غربی بود باشد و چون اجزای ساعات
نهار آفتاب یا کوکب معلوم شود در آن ساعت ضرب کنند دایر یا باقی بیرون آید پس آنرا بر پانزده
قسمت نمایند ساعات مستوی معلوم شود **باب پنجاه و هشتم** در معرفت ظل مسطح چیزی بعیر را
از ارباع مجره که ظل بر آن نقش کنند تنصیف کنند و از منتصف تا مرکز عمود اخراج کنند یا بر خط علاقه

و دیگری بر خط مشرق و مغرب و بر هر عمودی را بدوازده قسم یا هفت قسم یا شش قسم و نیم قسمت کنند و ارقام بر آن
نویسند یکی را ابتدا از خط علاقه و آن ظل مستوی بود و دیگری را ابتدا از خط مشرق و مغرب و آن ظل معکوس بود
آنرا اسلم خوانند و چون یک شظیه عضاده محرف را بر ارتفاع گذارند جانب عضاده بر هر قسم که افتد ظل آن
ارتفاع باشد پس اگر ارتفاع بیشتر از چهل و پنج بود ظل مستوی باشد اصابع یا اقدام و اگر کمتر از چهل و
پنج بود ظل معکوس بود اصابع یا اقدام پس صد و چهل و چهار را بر آن قسمت نمایند تا ظل اصابع مستوی بیرون
آید یا چهل و نه بر آن قسمت نمایند تا ظل اقدام مستوی بیرون آید **باب پنجاه و نهم** در معرفت آنکه کدام یک
از کواکب که در عنکبوت مثبت اند در روز طلوع میکنند و در عرض صفیحه و کدام یک در شب و کدام
یک در روز غروب میکند و کدام در شب طریق این عمل چنان است که شظیه کواکب را بر افق شرقی گذارند
و درجه شمس را در آنحال ملاحظه نمایند که فوق افق است یا تحت افق اگر فوق افق است کوکب در روز طلوع کند و اگر
تحت افق باشد در شب طلوع کند و همچنین شظیه کوکب را بر افق مغرب گذارند و درجه شمس را ملاحظه نمایند
اگر فوق افق باشد کوکب در روز غروب کند و اگر تحت افق باشد در شب غروب کند **باب شصتم** در معرفت
درجه طلوع و درجه غروب و درجه کوکب و درجه شظیه کوکب را بر افق شرقی گذارند و ملاحظه نمایند که در آنوقت کدام جزو
از منطقة البروج بر آن افق واقع است آن جزو درجه طلوع آن کوکب بود و اگر شظیه کوکب را بر افق غربی گذارند آن جزو از منطقة
البروج که بر افق غربی واقع شده باشد درجه غروب آن کوکب بود و اگر بر خط وسط السماء گذارند درجه از منطقه
که بر خط وسط السماء بود درجه ممر او باشد و اگر غرض معرفت درجه طلوع یکی از ستارات باشد در حین طلوع آن

کوکب

کوکب را ارتفاع یکی از ثوابت بگیرند و شظیه آنرا بر ارتفاع آن نهند آنچه از منطقة البروج در آنوقت بر افق شرقی
واقع باشد درجه طلوع آن کوکب خواهد بود و علی هذا القیاس درجه غروب و درجه ممر **باب شصت و یکم**
در معرفت بعد هر کوکبی از کواکب مثبته بر عنکبوت از قطب شمالی طریق این عمل چنان است که شظیه کوکب را
بر خط علاقه گذارند و ملاحظه نمایند که در این حال میان آن و مرکز صفیحه چند مقنطره است عدد آن مقنطرات بعد
آن کوکب بود از قطب شمالی و اگر خواهند بعد آنرا از مدار راس الجدی بگیرند پس اگر بعد شمالی باشد آنرا از نود
نقصان کنند و اگر جنوبی باشد بر نود افزایند آنچه باقی ماند یا حاصل شود بعد کوکب باشد از قطب شمالی
باب شصت و دویم در معرفت آنکه هر یکی از کواکب مثبته بر عنکبوت که شب یا روز طلوع خواهد کرد
بعد از چند ساعت طلوع خواهد کرد و آنکه شب یا روز غروب خواهد کرد بعد از چند ساعت غروب خواهد کرد و طریق
عمل اول چنان است که درجه آفتاب را بر افق غربی گذارند و مری نشان کنند و شظیه کوکب را بر افق شرقی گذارند و مری
نشان کنند و از نشان اول تا نشان ثانی بر توالی اجزای مجره بشمرند و حاصل را بر پانزده قسمت نمایند آنچه
بیرون آید عدد ساعات بعد از وقت غروب آفتاب تا طلوع آن کوکب و طریق عمل ثانی چنان است که درجه آفتاب را
بر افق شرقی گذارند و مری نشان کنند پس شظیه کوکب را بر افق شرقی گذارند و مری نشان کنند و از نشان اول
تا نشان ثانی بر توالی بشمرند و حاصل را بر پانزده قسمت نمایند آنچه بیرون آید عدد ساعات بود از وقت طلوع آفتاب تا وقت طلوع
آن کوکب و طریق عمل ثالث آنست که شظیه کوکب و درجه آفتاب را هر دو بر افق مغرب گذارند و علامت تمام سازند و طریق عمل الخ

انست که درجهٔ آفتاب را بر افق شرقی گذارند و شظیهٔ کوکب را بر افق مغرب و عمل باتمام رسانند **باب شصت و سیم** در معرفت
آنکه کوکب مثبت بر عنکبوت چه وقت بتقاطع اعلی مدار و نصف النهار میرسد طریق این عمل چنان است که شظیه را از افق
مرکز بر خط نصف النهار گذارند و مری نشان کنند پس اگر جزو آفتاب تحت الارض بود آن جزو را بر افق مغرب گذارند و مری نشان
کنند و از نشان دویم تا نشان اول بر توالی بشمرند و حاصل را بر پانزده قسمت نمایند آنچه بیرون آید ساعات ماضی از غروب
آفتاب تا رسیدن کوکب بتقاطع مذکور و اگر جزو آفتاب فوق الافق باشد آن را بر افق شرقی گذارند و مری نشان کنند
و از نشان دویم تا نشان اول بر توالی بشمرند و حاصل را بر پانزده قسمت کنند آنچه بیرون آید ساعات بعد از طلوع آفتاب
تا رسیدن کوکب بتقاطع مذکور و اگر خواهند که معلوم نمایند که کوکب بتقاطع اسفل مدار و نصف النهار چه وقت خواهد رسید
شظیه کوکب را در تحت مرکز بر خط نصف النهار گذارند و عمل بطریق مذکور بتمام نمایند **باب شصت و چهارم** در
در معرفت هر دو درجه از درجات منطقة البروج که بر یک مدار حرکت کنند و در نهار اطول متساوی باشند و طریق این عمل چنان است
که جزوی از اجزای منطقة البروج را بر خط علاقه گذارند و بر آنجا که واقع شود نشان گذارند و عنکبوت را بگردانند
و ملاحظه نمایند که در اثنای این حرکت کدام جزو از اجزای منطقة البروج بر آن علامت میگذرد آن جزو با جزو اول
بر یک مدار متحرک خواهند بود و در نهار اطول متفق باشند و بدین طریق هر دو جزو از منطقة البروج که این حال دارند
معلوم توان نمود **باب شصت و پنجم** در امتحان حجره و خطوط آن حجره را از صفایح خالی سازند و اولا از زیر
عروه بر محاذات خط علاقه او بر بندند اگر ریسمان بر خط علاقه منطبق شود صحیح بود و الا خط علاقه

مستقیم

مستقیم نبود یا مرکز حجره ملحوظ نشده باشد یا آنکه نصف حجره اثقل از نصف دیگر بود و ارباع حجره را به پرگار معلوم نمایند اگر
متساوی باشند صحیح بود و الا دایره حقیقی نباشد یا مرکز آن مرکز حجره نبود یا خط استوا مستقیم نباشد و صحت
قسمت اجزای ارتفاع را بدین طریق دانند که فتح پرگار بمقدار سی جزو سازند و یکپای پرگار بر طرف خط مشرق گذارند
باید که پای دیگر پرگار بر سی جزو افتد و چون این پای بر سی جزو باشد آن پا را اگر دانند باید که بر شصت جزو
افتد و پای دیگر را اگر دانند باید که بر طرف خط علاقه افتد باز پرگار را بهمین فتح بر پنج جزو گذارند باید که
پای دیگر بر سی و پنج جزو افتد و باز بر ده جزو گذارند باید که پای دیگر بر چهل جزو افتد و بر این قیاس و باید
که چون ارتفاع را بقیاس صحیح ظل معلوم نمایند و هم در آن وقت ارتفاع گیرند و یک شظیه بر آن ارتفاع گذارند شظیه دیگر
بر مثل آن ظل افتد و چون یک شظیه بر ارتفاع چهل و پنج گذارند شظیه دیگر بر این قیاس افتد **باب شصت و ششم**
در امتحان عضاده باید که چون یک شظیه بر طرف خط علاقه یا خط مشرق و مغرب افتد شظیه دیگر بر طرف همان
خط بتفاوت افتد و الا عضاده یا آن هر دو خط راست نباشد و باید که چون ارتفاع کوکبی گیرند و همان لحظه عضاده را
بر دارند و از همان کوکب ارتفاع دیگر بگیرند بی آنکه مکثی واقع شود میانه ارتفاع اول و ثانی آن کوکب تفاوت
محسوس نشود و الا شظیتین یا ثقبتین محاذی یکدیگر نباشد و اگر او را ارتفاع بر هر دو ربع منقوش باشد باید
که چون یکی ربع ارتفاع گیرند و همان لحظه ربع دیگر ارتفاع گیرند تفاوت محسوس نشود **باب شصت**
هفتم در امتحان صفایح و خطوط آن صفایح را یک یک در حجره گذارند و اولا خط علاقه را امتحان

نمایند و ثانی آن را به پرگار معلوم سازند و باید که در جانب مقنطرات که بر خط علاقه مابین مدار راس الجدی
و هر یک از دو مدار دیگر واقع اند متساوی متشابه باشند و باید که مدار راس الجدی در محل تقاطع آن با خط
علاقه بر مقنطره افتد که مساوی تمام عرض صفیحه باشند و از مقنطرات میانه سمت الرأس و قطب صفیحه دایره
بود بمقدار تمام عرض صفیحه و باید که تقاطع افق و خط مشرق و مغرب و مدار راس الحمل از هر طرف نقطه
باشد و باید که اگر یکپای پرگار بر تقاطع مدار راس الجدی و خط علاقه گذارند و پای دیگر بر تقاطع خط مشرق
و مغرب یا مداری از مدارات ثلثه در جانب شرقی گذارند پای اول بجای خود باشد و پای دیگر بهمین فتح بگردانند
بر نظیر آن تقاطع افتد در جانب مغرب **باب شصت و هشتم** در امتحان عنکبوت باید که چون درجه از درجات
برج را بر افق شرقی گذارند نظیرش بر افق غربی افتد و اگر بر خط مشرق یا خط علاقه گذارند نظیرش بر همان خط واقع
شود و باید که چون اول حمل بر افق شرقی گذارند اول جدی بر خط علاقه افتد و اگر بر خط علاقه گذارند اول سرطان
بر مشرق باشد و باید که مقدار بروج جدی و قوس مقدار دلو و عقرب بود و همچنین هر دو برج که بعد ایشان از نقطه
انقلاب متساوی بود متساوی باشد و باید که چون از کوکبی ارتفاع گیرند و همان لحظه از کوکب دیگر ارتفاع گیرند پس شظیه یک
کوکب را بر مقنطره ارتفاع آن نهند شظیه کوکب دیگر بر مقنطره ارتفاعش افتد باید که بر سرطان و جدی و حمل و میزان
بتفاوت مدار خود بگردند و باید که نبود مابین هر دو خط از خطوط ساعات معوج بر هر مدار متساوی بود و خط ... باشند
بهمان مدار و باید که در اسطرلاب قسمت سمت ارتفاع متساوی که یکی شرقی و دیگری غربی متساوی باشند **باب شصت و نهم**

در وصف

در وصف و تعیین کواکب مشهوره که بر عنکبوت مرسوم شود تا اگر کسی خواهد کوکب را شناسد بمطالعه این باب
تواند شناخت و احتیاج بشناسانیدن احدی نداشته باشد اگرچه مطالعه ... که بعد از این مذکور خواهد شد در شناختن این
کواکب کافی است و از تطویل کلام در این باب مستغنی اما بواسطه رفع مظنه اشتباه بدو طریق شناختن ... داشت
و ما در این باب کلام سلطان المحققین نصیر الملة والدین رحمه الله را که در آن رساله بیست باب ذکر فرموده بلفظ
منقول میسازیم چه در وصف و بیان این کواکب واضح تر از آن کلام در نظام کلامی بنظر نرسیده قال طاب ثراه
از کواکب ثابته مشهورترین نزد عموم ثریا باشد که عوام آن را پروین خوانند و چون نگاه کنند در آن وقت که ثریا
طلوع کند کوکبی روشن سرخ رنگ از جانب شمال بالکن طلوع کند چنانکه میان هر دو مقدار دو نیزه بالا بود
آن را عیوق خوانند و چون پروین بمقدار یک نیزه بالا طلوع کند کوکبی روشن سرخ در پس او بجنوب مایل که یکبار
کوکب دیگر از آن باریکتر که بصورت کتابت حرف دال باشد و این کوکب روشن تر بر یک طرف دال بود و آن را عین
الثور خوانند و آن منزل دبران است و بعد از دبران صورت جوزا برآید که عوام آن را ترازو خوانند و منجمان آن را
جبار خوانند بر صورت مردی با شمشیر و کمر بر دو دست که بالای سر کوکبی اوست دو ستاره روشن باشد اما آنکه بر دست
راست او باشد روشن تر بود آن را ید الجوزا الیمنی گویند و از او ارتفاع گیرند و از بهر آن او که در زیر کمر و شمشیر است پای چپ روشن تر
در زیر کمر بود و از او ارتفاع گیرند و آن را رجل الجوزا الیسری خوانند و در میان دو دست او از طرف بالا سه کوکب خورد بهم پیوسته
مانند سه نقطه که بر حرف ث زنند آن را راس الجبار خوانند و اثافی گویند و هقعه که یکی از منازل قمر است آن بود و در عقب

جوزا دو ستاره بزرگ روشن بر هم بر آیند رو بسوی مجره میانه ایشان دو نیزه بالا باشد یکی جنوب مایل و دیگر شمال و جنوبی
روشنتر و بزرگتر بود و شمالی ریزتر و خوردتر بود با هر یکی کوکبی خورد بر می آیند بعد دو سه گز از آن دو ستاره بزرگ دو شعرا اند
بزرگتر را که جنوبی است شعرای یمانی خوانند و خوردتر را که شمالی است شعرای شامی گویند و یمانی را جنوبی گویند و آن ستاره
که با هر یکی بر می آیند مرزم خوانند و این دو کوکب در تابستان در آخر شب ظاهر شوند و در زمستان اول شب و در مقابل شعرای
شامی از جانب شمال دو ستاره بر آیند روشن و نزدیک یکدیگر و آن دو ستاره را ذراع گویند و هر یکی را راس التوام المقدم
و دیگری را راس التوام المؤخر و در عقب ایشان بمقدار دو سه نیزه بالا چهار کوکب بر آیند بر خط مقوس بدین صورت
و از این چهار کوکب آنکه بر جنوب است و بزرگتر است آنرا قلب الاسد خوانند و در جنوب ایشان یک ستاره تنها باشد که در حوالی
آن هیچ کوکب نبود آنرا فرد خوانند و در عقب این ستاره ستاره ایست روشن و آنرا ظهر الاسد گویند و ستاره دیگر در جنوب او
مایل بجانب مشرق نزدیک باوی در روشنی این ستاره را زهره خوانند و مقدار یک نیزه بالا کوکب روشن
و در بزرگی خورد در میانه بر عقب ایشان بر می آید آنرا صرفه خوانند و در عقب صرفه بمقدار دو نیزه بالا ستاره روشن
تنها بر می آید در جانب شمال آن بقدر سه نیزه ستاره سخت بزرگ و روشن و یک ستاره تاریکتر بر بعد دو گز مقدم بآن
بر می آید و دو ستاره سماکان خوانند یا که تنهاست سماک اعزل خوانند و دیگری که روشن تر و شمالی است سماک رامح
گویند و آن دو ستاره که با او است رمح و رامح گویند و در آخر بهار و اول شب سماک رامح در میان آسمان باشد
و سماک اعزل در جنوب و مغرب او و در شمال و مشرق او بقدر دو نیزه هفت ستاره بر شکل دایره ناتمام

که عوام آنرا

که عوام آنرا کاسه شکسته و کاسه درویشان و منجمان آنرا فکه و یکی از آن کواکب روشنتر است آنرا منیر الفکه گویند
و منیر الفکه گویند و چون فکه میان آسمان رسد در جانب جنوب ستارگان عقرب نزدیک رسند نصف النهار و از آن کواکب
روشن تر ستاره بود سرخ با دو ستاره دیگر تاریکتر از جانبین آن باشد بر خط مقوس آن ستاره روشن را قلب العقرب
خوانند و بعد از آن ستاره ایست میان آسمان بگذرد و با دو ستاره خورد که از عقب آن باشند بر مثال مثلث خورد
متساوی الاضلاع باشد و عوام آن را دیک پایه خوانند و در آخر تابستان در اول شب بسمت الراس بود آنرا نسر
واقع گویند و در مقابل او از سوی مشرق و جنوب نزدیک یکباره سه ستاره روشن بود در میان دو ستاره دیگر
بر مثال خط مستقیم باشد و عوام آنرا ستاره های ترازو گویند آن ستاره روشن نسر طایر بود و چنین نسرین را قاعده
سازند کوکبی تاریکتر از ایشان تا ایشان از مغرب بر مثال مثلث بود آنرا راس الجوزا خوانند و کوکب دیگر از جانب مشرق
ایشان هم بر مثال مثلث بود مختلف الاضلاع و آن ستاره بر میان سه باشد آنرا ردف و ذنب الدجاجه خوانند
و بعد از آن برج چند کوکب در روشنی یکدیگر بر می آیند بر صورت شتر و عوام از آن شتر گویند از آن ستارگان
یا که در روی شتر بر آید آنرا کف الخضیب و سنام الناقه گویند پس این نوزده است کواکب وصف کرده شد
که ازینها ارتفاع توان گرفت و آن این است ۱ عین الثور ۲ عیوق ۳ ید الجوزا الیمنی ۴ رجل الجوزا الیسری
۵ شعری العبور ۶ شعری الغمیصا ۷ راس التوام المقدم ۸ راس التوام المؤخر ۹ قلب الاسد ۱۰ فرد ۱۱ صرفه
۱۲ سماک رامح ۱۳ سماک اعزل ۱۴ منیر الفکه ۱۵ قلب العقرب ۱۶ نسر واقع ۱۷ نسر طایر ۱۸ راس الجوزا ۱۹

و صورتی [illegible] کف الخضیب [illegible]
[illegible] نسر طایر [illegible]

ردف یا کف الخضیب و بر شتر اسطرلابها این کواکب نقش کنند و هر که از ایشان شناسد چنانکه در شبهای مقید
آن را در این باب کفایت باشد **باب هفتادم** در شناختن کواکب مثبت بر عنکبوت بطریق دیگر آسان و غیر
مشهور و آن چنانست که چون یکی کواکب از آن کواکب مثل عین الثور مثلا شناخته باشند ارتفاع آن بگیرند و شظیه آنرا
بر مقنطره ارتفاع آن گذارند تا هر کوکبی از آن کواکب که در آن فوق افق است معلوم شود بعد از آن ملاحظه نمایند
شظیه کوکبی از آن کواکب را چون شعرای یمانی مثلا بر کدام مقنطره افتاده و سمت و جهتش را دانند پس عضاده را از مثل
ارتفاع آن افزار ارتفاع گذارند و بجهت آن متوجه شده از دو ثقبه ملاحظه نمایند که خط شعاعی در آنجا بر کدام
کوکب افتاده است بر هر کوکبی که واقع شود آن کوکب شعرای یمانی خواهد بود و همچنین یک یک از کواکب مثبت
بر عنکبوت را ملاحظه نمایند که بر کدام مقنطره افتاده و عمل با تمام رسانند تا کل کواکب
که بر عنکبوت مثبت است شناخته شود و دستور نماند که اگر از شناختن
عنکبوت زمانی بسیار گذشته باشد شناختن کوکب
باین طریق خالی از صعوبتی نیست و اگر
زمان شناختن آن
قریب باشد شناختن باین طریق در کمال سهولت و آسانی است و این رساله بر لفظ سهولت و آسانی تمت اختتام یافت
الحمد لله رب العالمین تمت تمت تمت یوم الشنبه ثانی عشر شهر ذی الحجه الحرام سنه ۱۲۸۲

واقع می شود [illegible]

هو الله تعالی شانه

سوالاتیکه سلطان سعید مغفور امیر اعظم سکندر شاه البشر از سلطان العلماء سند الحکماء زین الاشراف
المشهور بسید شریف جرجانی قدس سره نموده است بسم الله الرحمن الرحیم سوال اول در باب
آفرینش که مقصود از آفرینش چه بود و سببیکه باعث آفرینش بود چه بود و اول چیزیکه آفریده
و سبب تقدم بودن ما خلق را بیان فرمایند و اول چیزی که آفریده شد جمعی عقل را گویند و جمعی
عشق را و هر فرقه چیزی را گفته اند حقیقت آنکه اول چیزیکه آفریده شد کدام است سوال دوم قالب و جسم آدمی را
میگویند که از خاک آفریده شده و روح روحانی است ترکیب خاک و روح چگونه باشد التماس
مبداء روح آدمی از کجاست و وقت مفارقت از جسم کجا خواهد شد و احوال روح اول و آخر چگونه است
سوال چهارم بعد از مفارقت از جسم ثواب و عقاب چه چیز است و رسیدن هر کس بمنزله و مرتبه
که میگویند آن منزله و مرتبه چیست سوال پنجم در باب فرشته و حقیقت آن جوهر است و آنکه
میگویند بطرفة العین هزار ساله راه میرود چگونه است و سبب چیست که جبرئیل عم از پیش
انبیا پیش دیگری نمیرود و نمی آید و حکمت چیست سوال ششم شیطان را میگویند از آتش آفریده
و او را در جمیع کاینات تصرف است و شیطان را این تصرف چگونه است و شیطان چه چیز است سوال
هفتم در باب معراج رسول صلعم میگویند براق آورده اند و رسول صلعم میگویند که در شب معراج براق

شدی سیکرد جبرئیل مدد میکرد تا آنحضرت سوار شد بعد ازان چون بآسمان هفتم رسید براق باند و چون
نزدیک رفرف رسید جبرئیل باند بیان آنکه معراج بروح بود یا بجسد و براق چه بود و مدد جبرئیل چه بود
و براق و جبرئیل چرا ماندند سؤال هشتم درباب صراط و میزان و کیفیت بهشت و دوزخ و حاشیه
عدد طبقات آن که چرا هشت و هفت است و زیاده و کم نیست و اعراف عبارت از چیست
سؤال نهم این سؤالات را در کتاب نوشته اند و علماء هر یک تأویل و تفسیری گفته اند
و خواطر بدان قرار نمیگیرد که چیز دیگر ملتفت شد بنوعی بیان فرمایند که دل از او قبول کند و حقیقت آن
معلوم شود والسلام

اجوبه که سید شریف فرموده اند اینست

در تمهید معذرت جهت قصور ادراک عبارت علماء بحث و فکر تصریح کرده اند که بطریق تأمل نظر و مباحث
حقایق اشیاء و احوال آن برسبیل اجمال توان دانست و برسبیل تفصیل نتوان و بر این معنی مثالی تشبیه
کرده اند که بمشاهده معلوم است که سنگ مغناطیس آهن را میرباید و اگر همه زیرکان جهان در زمان بسیار
سالها فکر کنند ایشان را این مقدار معلوم و محقق شود که در مغناطیس خاصیتی است که در دیگر سنگها نیست
و این علم است اجمالی و دل الوثقی با اجمالی خالی از دغدغه و تردد نیست که اما کنه حقیقت این خاصیت
چیست و مناسب دیگر با آن خاصیت چگونه است و اگر کسی خواهد که تفکر کند آن خاصیت و مناسبت
دریابد که هیچ اشتباه نماند و خواطر آرامیده گردد میسر نشود و اصحاب ریاضات و مکاشفات
با یکدیگر در تفاصیل کشفیات مخالفات بسیار است و هر طائفه از ایشان بر طائفه دیگر انکار کرده اند

و ازاین معلوم شد

و ازاینجا معلوم شود که دانستن حقایق اشیاء و تفاصیل آن نه کار بشر است و اطلاع بر آن در این دار غربت
که حیات دنیا است متعذر است و اگر کسی را از ارباب ریاضات بطریق کشف ربانی و الهام حقانی چیزی از آن معلوم
عبارت وی از تفهیم آن معنی قاصر بتفصیل کما ینبغی قاصر باشد جواب اول در بیان آنکه مقصود از آفرینش
که از باعث و سبب و حکمت و فائده نیز خوانند چه بود و بیان آنکه که ام است که مقدم است جماعتی از محققان
گفته اند چون ذات موجود حقیقی در غایت کمال و نهایت جمال است آن ذات خواست که کمال و جمال خود را
جلوه دهد و در آئینه مظاهر حضور آنرا مشاهده کند از این جهت در این مراتب مظاهر را ظهور بخشید و هر خوب که در
مکونات مجموع جمال اوست که ظاهر شده است در لباس مظاهر هر چه هر جا خوب که در انسان است از نقصان
قابلیت انسان است و خلاصه این سخن آنست که هر کمالی را جمالیست معنوی و جمالی را کمالیست معنوی کمال و جمال
بظهور رسیده چه هر کمال که با وی تکمیل نیست در وی شائبه نقصان است و هر جمالی که ظهور ندارد به قصور باشد
و ذات باری سبحانه که منزه است از نقصان و قصور و مبراست پس لازم است باید که تکمیل و ظهور باشد از این
جهت حکمت و ثمره آفرینش تکمیل مصنوعات بقدر امکان ظهور کمال و جمال آن ذات باشد و در کتاب کلام و حکمت
مبرهن گشته است که هر چه مقصود و فائده فعل باشد آن مقصود در علم فاعل مختار مقدم بود بر آن فعل و در وجود
متاخر چنانکه از مثال ضرب جهت ادب ظاهر شود جواب دوم در بیان آفریده اول و آنکه نام او چیست
طایفه از بزرگان گفته اند که عقلا را معلوم است آنکه لایق حشمت و مرتبه پادشاه نباشد که خود در جمیع
مرکب همه کارها شود و جزئیات و محقرات احوال را بخود ضبط کند بلکه مناسب آنست که کارها را از خدام که بزرگ
رکات و فطنت و قوه ضبط و کفایت موصوف باشد برای این کارها تعیین کند و امور سلطنت و رعایت را با او

مفوض گرداند تا او بفرمان پادشاه متصدی این کارها شود و هر چه از امور عظام باشد بخود مباشر شود و کارهای دیگر را
نواب تعیین کند و هر یک از آن نواب برای کارهای خود کارکنان معین کنند تا مجموع امور بر آن وجه که مراد
پادشاه و فرمان اوست منضبط و مرتب شود و این ضبط و ترتیب از پادشاه بود بر دست کارکنان و کارکنان
بی واسطه و بواسطه و چون این مقدمه معلوم شد و هیچ شبهه نیست که حضرت واجب الوجود در غایت عزت و عظمت
و بی نیازی است و ممکنات که در وجود و کمالات خود محتاج بغیر اند ایشان را مراتب بسیار است بحسب شرف پس لایق آن
حضرت باشد که بهمه این مراتب که در خود مباشر گردد بلکه مناسب آنست که کارها را که شرف و شرم باشد ایشان کند و تعلیم
امور مملکت بوی مفوض سازد و آن نیز بر آن ترتیب که گفته شد کارکنان بی واسطه و بواسطه ساخته گردانند و چون
فرشتگان سماوی و ستارگان که از عالم علوی اند و چون طبایع عنصری و صور معدنی و نفوس و قوای نباتی و حیوانی
و قوای انسانی که از عالم سفلی اند و ایشان را فرشتگان ارضی خوانند هر یک را بکاری متوجه گردانند و ضبط ممالک
و سلطنت حقیقی بجا آورد بدان وجه که لایق حضرت صمدیه و فرمان وی باشد و ضبط این مجموع بحقیقت واجب الوجود
کرده باشد لکن بر احسن وجوه و چون جوهر اشرف است از عرض که محتاج است بوی و مجردات لامکانی که مستغنی اند
از ماده جسمانی اشرف اند از مادیات که محتاجند بمکان و ماده از این جهت از صوفیه و حکماء میگویند که اولین
آفریدگان جوهر است جسمانی لامکانی مجرد از ماده جسمانی که خلقت وجود از حضرت اول باو رسیده و بواسطه
وی بدیگران و این جوهر را صوفیه خلیفه اعظم خوانند که خلیفة الله فی ارضه و سمائه لا فی ارضه فقط و حکماء
عقل اول گویند و آنکه تالیس ملطی از تورات نقل کرده است که حق جل و علا اول جوهری آفرید و در وی
بهیبت نظر کرد و اجزای آن جوهر بگداخت و آب گشت و از آن آب دیگر مخلوقات آفریده شد حکماء

میگویند

میگویند این سخن تورات رمزی و اشاره است بآن جوهر که عقل اول است و واسطه
وجود دیگر مخلوقات است و اطلاق لفظ عشق بر این اولین آفریدگان اگر
چه مناسب نیست زیرا که وی عاشق جمال خالق و موجد خود است بر وجهی که گویی وی
گویا عشق است لکن این کلمه نشنیده است و بعضی صوفیه وجودیه لفظ عشق را اطلاق
کرده اند بر وجود مطلق که حقیقی است و منزه از تعین و مراد ایشان از آن باری سبحانه است
که در جمیع مراتب مظاهر تجلی نموده است و او عاشق است بر ذات خود و در این جا عشق و عاشق
و معشوق یکی باشد چنانکه حکماء در علم باری تعالی بذات خود گفته اند که علم و عالم و معلوم یکی است و تغایر بحسب اعتبارات
نه بحسب ذات و مراد از عشق در استعمال عموم الناس محبت مفرطه است و این از قبیل عرض است و محتاج است بمحل پس او
اولین مخلوقات نتواند بود و از صاحب شریعت صلوات الله و سلامه علیه در باب اولین مخلوقات سه عبارت بروایت
یکی آنکه اول ما خلق الله القلم است دوم آنکه عقل است سیم نور وی است و ارباب تاویل گفته اند که هر سه از این عبارت
یک چیز است زیرا که آن جوهر مجرد که گفته شد از آن جهت که ذات خود میداند و خود را تعقل کند او را عقل گویند و از
جهت که نقوش علوم در سایر مصنوعات بتوسط اوست از او قلم خوانند و از آن جهت که کمالات حضرت رسالت پناه
صلوات الله و سلامه علیه بر آن جوهر است از او نور محمدی گویند و اصحاب ظاهر این تاویل را قبول نمیکنند و
میگویند که مراد آنست که اولین قلمها آن قلم است که بحکم خدا تقدیر را نوشت و اولین عقلها عقلیست که حق تعالی او را
از باب اقبال و ادبار فرمود او بجای آورده و مخصوص باعزاز و اکرام گردید و اولین نورها نور محمدی است صلعم
جواب سیم در بیان آنکه ترکیب روح با جسد چه گونه است و مفارقت بر چه وجه است پیشتر اصحاب

بحث بر آنند که عالم دو نوع است یکی عالم مکانی است که آن را عالم شهادة و عالم صورة و خلق خوانند و این عالم اجسام و اعراض
که قابل اشاره حسی اند و در وجود این هیچ بحث نیست دوم عالم لامکانی است که آن را عالم غیب و عالم معنی و امر گویند
و این عالم مجردات است که قابل اشاره حسی نیست و مجموع فرشتگان مقرب که از ملاء اعلا گویند حکماء عقول خوانند
و فرشتگان سماوی و ارواح بشری که از حکماء نفوس ناطقه خوانند ازین عالم امر اند و در وجود این عالم خلاف
اکثر متکلمان عالم لامکانی را انکار کرده اند و میگویند که همه فرشتگان و ارواح انسانی از قبیل جسم و جسمانی اند
و بر قول این طایفه روح آدمی در بدن باشد و ترکیب و اختلاط میان ایشان بر آن وجه بود که میان اکثر اجسام ثابت است
لکن این قول مرجوح است و بر قول محققان متشرعه و حکما جسد آدمی مرکب از چهار عنصر است و خاک و آب در او
غالب است و ازین جهت این دو عنصر در قرآن مجید مصرح است و آن جای دیگر در لفظ حماء مسنون کالفخار مذکور است
و روح آدمی لامکانی است پس در بدن نباشد لکن تعلق دارد به بدن چون تعلق عاشق و معشوق بنا بر آنکه کمالات روح
و لذات وی موقوف است بر تصرف در بدن و استعمال حواس ظاهره و باطنه و چون از اخلاط بدن بخار لطیف است
که از اطبا روح خوانند بعروق در همه بدن ساری است و روح آدمی اول تعلق بآن بخار لطیف کرده و بواسطه وی
متعلق و متصرف شود در جمیع بدن و چون سنگ مغناطیس بواسطه خاصیت جسمانی در آهن تصرف میکند و بجانب خود میکشد
دور نباشد که روح انسانی بواسطه خاصیت روحانی در بدن تصرف کند و اگرچه در بدن نباشد و مراد از ترکیب روح
با بدن همین تعلق است که گفته شد نه آنکه میان ایشان اختلاط و امتزاج باشد چنانکه آب و خاک ممتزج شوند و
و بر قول این محققان هرگاه که بدن آدمی در رحم مزاج حاصل شود مناسب روح آن روح از مبدء فیاض
حقیقی که ذات حق است بتوسط عقول حادث شود متعلق به بدن و چون مزاجات در اعتدال نوع انسانی
متفاوت است از اینجهت ارواح فایضه بحسب صفا و نورانیت و ذکا و فطنت متفاوت شوند پس روح
آدمی پیش از بدن وی موجود نباشد و آیه شریفه ثم انشاناه خلقا آخر مشعر است باین معنی و اگرچه

صریح نیست

واگرچه صریح نیست و هرگاه که امتزاج از صلاحیت تعلق خارج شود آن تعلق منقطع گردد و مفارقت روح از بدن عبارت
از انقطاع تعلق است پس مفارقت روح با جسد و مقاومت وی نه بدان طریق است که در جسمانیات باشد که
از جائی بجائی روند بلکه مقاومت و مفارقت ایشان امر معنوی است لکن قوة وهمی انسانی که سلطان داخلیست
و تابع حواس ظاهره است امثال این امور معنوی معقول را در نمیتواند یافت و ازینجهت قبول نمیکند و دل آدمی را
بواسطه تشویش واهمه دائما درین باب اضطرابی میباشد تسخیر وهم میسر نشود الا بکثرت ریاضت و توجه حقیقی
که کدورت وهم را از دیده دل زایل گرداند یا بکثرت معقولات و اطلاع بر ادله و براهین چنانکه در کتب نوشته اند
و اشارتی بآن خواهد آمد و جمعی از حکماء اشراق میگویند که ارواح بشری قدیمند نه حادث و پیش ازین
ابدان با بدان دیگر متعلق ایشان تناسخی اند و مذهب ایشان مختل است چنانکه مشهور است

در بیان ثواب و عقاب مجموع از متشرعه و غیر ایشان متفق اند در آنکه روح آدمی بعد از مفارقت
بدن باقیست و او را ثواب و عقابی است و درین باب خلاف نکرده اند الا شرذمه قلیله که خالی از تحقیق
و تدقیق بوده اند و ملتفت نیستند و بیان ثواب و عقاب جسمانی که در شرع وارد است ظاهر است و اما ثواب
و عقاب روحانی که پیش صوفیه و حکماء ثابت است ایشان گفته اند که ثواب لذاتی است و بهجت و شادی
در حق برروه و عقاب الم و محنت و غم و حسرت است مر او را و هرگاه که روح آدمی در زمان تعلق به بدن
مبدأ و معاد و حضور را بآن قدر که در استعداد او است شناخت و اعمال پسندیده و اخلاق و افعال مرضیه
حاصل شود و از کدورات صفات بشریه دور گشت از روح ملکات عملی و علمی آراسته شد و از نقصانات
خلاصی یافت پس چون تعلق وی از بدن منقطع شود و روح بذات خود بر دارد و حضور استشعاف یابد
و آن علم الیقین که بمبداء و معاد بود در زمان تعلق بعین الیقین مبدل شود حضرت مبداء حقیقی را

که نور الانوار است بسا بر مجردات روحانی که فرشتگان مقرب اند مشاهده کند و از اسرار وی ابتهاجی حاصل شود که در وصف
نگنجد و ثمر ما لا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی بشر بظهور پیوندد و آن اخلاق و صفات
حمیده او در لباس حور و قصور و ولدان و سایر نعمتهای بهشت که در شرع وارد است بروی هویدا گردد و بعضی
از مرتبه ایشان را که تعلق روح انسانی به بدن ضعیف شود و نیز بوی از آن لذت در این حیاة به ایشان رسد و عبارت
از تقریر آن عاجز آید و دانستن این حالات بطریق ذوق و وجدان میسر شود و طریق محبت را ازین
جا زیاده نصیبی بود و لذت عاشق را از مشاهده معشوق با آن لذت روحانی اندک مناسبتی باشد و لو نسبت
که هرگاه حسن و جمال معشوق مجازی زیاده بود لذت و بهجت از مشاهده آن متضاعف گردد و از اینجا معلوم شود
که جمال معشوق حقیقی بی غایت است فرح و لذات در مشاهده آن بی نهایت باشد و تفاوت که میان آدمیان
در معرفت مبداء و معاد و کمالات خلقی نامحصور است پس ازین جهت لذات روحانی را مراتب بسیار باشد و هر یک
از ارواح بمرتبه لذت خود رسند این است رسیدن هر کس بمرتبه و منزل روحانی خود بحسب علم و عمل و آیه
وللآخرة اکبر درجات و اکبر تفضیلا اشاره است باختلاف این مراتب و اگر روح آدمی در زمان تعلق اعتقادات
باطل و اخلاق ناپسندیده حاصل کرده و بکدورات صفات بشریه مکدر شده بعد از مفارقت بدن از درگاه
عزت صمدیه محجوب ماند و در ظلمات اوصاف بشریه که نقصان بکدورات صفات بشریه مکدر شده بعد از مفارقت
بدن روح او مبتلا و متألم گردد از جهت فوات لذات حسی که بآن معتاد بوده است متحیر باشد و طالب آن بود
و در نیابد و اخلاق و صفات رذیله او در کسوت مار و کژدم و آتش سوزان و سایر عقوبات بروی ظهور کند
و چون در غایت لطافت است الم و محنت و عقوبت وی در نهایت بود از آلام و عقوبات جسمانی زیاده باشد همچنانکه
لذات روحانی بر لذات جسمانی فایق است و مراتب عقوبات روحانی بحسب مراتب نقصانات و تعلقات بالذات

جسمانی متفاوت شد

جسمانی متفاوت شوند و هر یکی از ارواح ناقصه بمنزله و مرتبه عقوبت خود رسند بر آن قیاس که ارواح کامله بمراتب لذت
رسیده اند   در بیان فرشته جمهور متشرعه گفته اند که فرشتگان اجسامی اند لطیف چنانکه اشاره رفت
و ایشان را پرها است چنانکه ظاهر قرآن است و ائمه میگویند که فرشته در طرفة العین هزار ساله راه سیر تواند کرد
و غرابت نیست که مخلوق قادر این چنین توانائی بخشد و اصحاب علم هیئت گفته اند که در آن مقدار زمان که
آدمی لفظ واحد تلفظ کند فلک نهم از مقدار سیصد هزار فرسخ راه حرکت کند و این سخن نزد عقول غریب نمیاید و اگرچه
سخن اول غریب تر است و آنکه گفته اند پیش ایشان فرشتگان لامکانی اند و با مر خدا در اشیاء تاثیر
میکنند و افعال عجیب از ایشان صادر میشود الا که حرکت کنند و از جائی بجائی روند چه حرکت کردن و از جائی بجائی
رفتن مر اجسام را بود و در لامکانی متصور نباشد میگویند که معنی این عبارت که هزار ساله راه سیر تواند کرد
و اشاره است بقوة توانائی فرشتگان بر افعال بغایت مستغربه از قبیل تصویر معقولات است در لباس محسوسات
تا در افهام متمکن گردد و همچنانست آن که گویند از فرشته بفرمان خدا تعالی فعل صادر میشود که در غرابت
همچنانست که در طرفة العین هزار ساله راه قطع کرده باشد چون وهم انسانی وجودات لامکانی و توانائی
ایشان را بر چنین افعال منکر میباشد از برای دفع وی حکماء تصویری کرده اند بر آن وجه که آن کوزه که آفتاب
آویخته باشد خاصیتی وی میگیرد و از وی نور آن دیگر پرتوی میرسد بحیثیتی که بر نهایت ایشان بسیار آویخته
باشد و در عالم لامکانی است هیچ دوری و حجاب متصور نباشد چنانکه در عالم اجسام است پس جمیع مجردات بعضی
دائما حضرت نور الانوار را که واجب الوجود است مشاهده میکنند و از انوار صفات آن حضرت پرتوی دائمی بر ایشان
میرسد و بواسطه آن پرتو از ایشان افعال عجیبه غریبه صادر میشود و در آن صدور احتیاج بحرکت و آلات نیست
بلکه اراده ایشان در آن صدور کافی است همچنانکه در صدور فعل از حضرت واجب الوجود احتیاج بحرکت
نیست و اراده در آن کافی است ذکر جبرئیل بر طریق ظاهر و نادیدن و چون جبرئیل از جمله فرشتگان مقرب است

پس جمهور متشرعه او نیز جسم باشد چون دیگر فرشتگان و ممکن است که جبرئیل بمذهب ایشان بطریق رسالت و بعثت
جهة دعوت پیش غیر انبیا آمده نیز جهود زیرا که مبعوث از جهة دعوت خلق انبیا اند و آثار رفتن وی پیش غیر انبیا
بر طریق ظاهر ممنوع باشد و حکما میگویند که جبرئیل از عالم امر و لامکانیست نه از عالم خلق و مکانی و جسمانی
و آن عبارتست از عقل عاشر که عالم عناصر با مر خالق باو مفوض است و او را عقل فعال خوانند و هرگاه که بسبب
حرکات افلاک و اوضاع کواکب در ماده عناصر بسیطه و مرکبه استعداد قابلیت چیزی پیدا شود آن چیز بی فاصله
و وحی انبیا و تعلیم ایشان و افاضات کمالات ایشان غالبا منوط این عقل باشد بر افاضات معنوی میان ارواح
انبیا و میان این فرشته مقرب والله اعلم بحقایق الامور
منه او ایشان صادر شود اما آنکه بتوسط شیطان خداوند نسبت میکنند و شکر میکند از نبوه او اگر کار ناپسندیده ظاهر شود او را
در میان جمهور مشهور و معتاد است که چون کار نیکو و کاه
نسبت بوسوسه شیطان کرده او را لعنت میکنند و در ظاهر شریعت وارد است که شیطان نیز از آتش آفریده اند
و او تصرف در آدمی بطریق وسوسه و اغوا میکند و این معنی مخالف اعتقاد متشرعه نیست زیرا که معتزله میگویند
که افعال اختیاری آدمی مخلوق خالق و موجد آدم میان نیع خدای تعالی که در آدمی قدرت آفرید و زمام اختیار باو داد
تا او بآختیار خود افعال اختیاریه خود را آفریند و برای مذهب شاید که مخلوق از خدای تعالی باشد که از آتش آفریده او
قدرت بر وسوسه و اغوای آدمی بدهد و زمام اختیار در دست او دهد تا او در ایشان برای وجه تصرف کند
و آن تصرف در عباد متعلق باشد از آن مخلوق اختیاری چنانکه فعل اختیاری عباد صادر است باختیار ایشان
و اشاعره میگویند که افعال اختیاریه عباد و اختیار ایشان بمجموع آفریده خداست و ایشان محل و قابل آن
افعال و اختیار اند و از اینجهة محلیت فعل و اختیار بایشان نسبت کنند پس برین مذهب نیز ممکن باشد که
حال شیطان چنین باشد و آن فعل و تصرف است که از وی در آدمی پیدا شود بحقیقت مخلوق خدا باشد و شیطان
مظهر آن افعال باشد و از اینجهة آن فعل منسوب بوی باشد چنانکه آدمی مظهر و محل افعال خودست و آن

و آن افعال بوی منسوب است این است سخن بر طریق متشرعه و اصحاب تاویل چنین میگویند که شیطان و ابلیس عبارت
از قوه وهمیه است که تابع حواس و محسوسات است و عالم معقولات منکر است و آدمی را تمامی بجانب لذات حسیه
و شهوات جسمانی میکشد و با قوه عقلیه در محاربه و منازعه است و هرگاه که روح متوجه حضرت ربوبیت شود
ابلیس وهم از برای آنحضرت مکان و جهة و مقدار طلب کند و عقل را او رد کند و آنچه در شرع وارد است
که فرشتگان آدم را سجده کردند و ابلیس سجده نکرده است اشارت است باینکه همه قوه جسمانی که فرشتگان ارضی اند
منقاد روح آدمی اند الا قوه وهمیه که روح را اگر در آن نظر دهد و حکم عقل را الحکم بمقدار رد و گاه گاه بر عقل غلبه میکند
همچنانکه در شب تاریک مثلا اگر شخصی در خانه تنها با میتی باشد عقل میگوید که میت جماد است و از جماد
نباید ترسید و وهم میگوید این سخن راست است لکن از میت می باید ترسید و چندان ترس بر آن شخص مستولی شود
که او را اختیار نماند و شاید که او را از آن ترس انحراف مزاج بهم رسد بواسطه آنکه و هم او قوت جسمانی
در بدن است که نسبت ایشان بطرف آن قوه که قوای آن مشابه گفته اند که از آتش مخلوق است زیرا هیچ جسمی از عناصر اکثف
تاثیر نیست که آتش را هست
در باب معراج رسول صلعم جمهور ائمه از سلف و خلف گفته اند که عروج
بجسم بوده و طایفه بر آن رفته اند که بروح بوده و موید این قول است آنکه در روایتی آمده است و هو نائم و در
روایت دیگر بینا انا عند البیت بین النائم والیقظان و این حدیث میگویند که معراج دو بود
یک بروح در خواب پیش از بعثت و دیگر بجسم در بیداری بعد از بعثت و در احادیث مشهوره صحیحه ذکر
براق و جبرئیل است لکن هیچ یک از سوار کردن براق و مدد کردن جبرئیل و باز ماندن براق از رسیدن
آسمان هفتم و باز ماندن جبرئیل به یک بگر رفرف در آن احادیث مشهوره مذکور نیست و اگرچه در بعضی روایات
ضعیفه مذکور است و بر تقدیر یکه این امور نیز بصحت پیوندد و تقریر قصه معراج جسمانی در بیداری چنانکه
در اهل شرع ظاهر است آنکه سوار شدن براق دلیل است بر آنکه کسی دیگر بر او نشسته است بلکه این

هر یک خاصه محمد است جهة تعظیم وی و مدد کردن جبرئیل دلیل است بر آنکه این فرشته بوجه کمال بسیار خدمتگار حضرت
چه معتاد است که خدام پادشاه مدد کنند در حالتیکه بر مرکب انقیاد نماید و این حکم بر مذهب اهل سنت است و اما بمذهب
ظاهر است که ایشان انبیا را تفضیل کرده اند بر ملائکه و اما بر مذهب معتزله آنکه جبرئیل را پادشاه اعزاز و
اکرام کند یا از منصب وی پیش رسند که اوی تواضع کند او را و اتوار نمایند و اگرچه مرتبه آن مقرب زیاده باشد
در هر دو مذهب چنین جبرئیل بمنزله رسد که از برای دو مقرر بود حکم پادشاه حقیقی ناچار باشد و آن شخص از وی
درگذرد تا به پادشاه رسد و مانده شدن براق از آن جهة بوده باشد که او را قوه صعود و عروج و استیلا بر آسمان
هفتم باشد و تاویل معراج روحانی در خواب که موافق طریق حکماست مبنی بر این مقدمه مشهوره که امور معقوله
معنویه پیش روح در خواب مصور میشود بصور محسوسات همچنانکه علم در بصورت لبن مثلا چون این مقدمه معلوم
هیچ شبهه نیست در آنکه روح انسانی برای معرفت ربانی و حقایق اشیا محتاج است بحواس ظاهره و باطنه
و این مجموع بمنزله مرکب اند که او را بمنزل و مقصود میرسانند و تسخیر این حواس بر وجهیکه مطیع وی باشند و این
مقصود میسر نشود الا بمدد و معاونت فرشته که تصرف در عالم عناصر کند و افاضه و تکمیل ارواح بشری بحکم
خالق با مفوض او است و او را حکما عقل فعال خوانند و در لسان اهل شرع جبرئیل گویند چنانکه گذشت
و پس از تسخیر آن حواس شود که وسیله وصول اند بمعبود حقیقی در صورت مرکب پسندیده بروح مقدس آنحضرت
ظهور کرده و چون طبیعت حواس آنستکه این محسوسات با این باشد و از معرفت حقیقت اشیا و وصول الی الله
ارواح و تقرب بحضرت صمدیت مانع شوند این معنی معقول در لباس سوار شدن بر مرکب برای روح ظاهر شد و چون
تسخیر حواس بمعاونت معنوی جبرئیل بود و این معنی پیش روح مبارک بصورت مدد جستن آمد که در رکوب پیدا شد
و باز ماندن آن براق از رسیدن باسمان هفتم صورت این معنی است که حواس که قوای جسمانی عنصری اند اگرچه آلت
و معاون و مرکب روح اند در وصول بمقصود لکن معاونت ایشان منتهی میشود و بعد از انتهای معاونت حواس
کمالات فایضه بروح محض موهبت باشد و سعی را در آن مدخلی نباشد و انتهای معاونت حواس باسمان هفتم
اشارت باینکه تاثیر سبعه سیاره در عالم عناصر و استعداد ماده آن بسیار ظاهر است بخلاف کواکب ثوابت که ایشان

رای وجه مستند پس لازم قوای جسمانی که در این ماده عنصری اند تعلق بسیارات دارند تا فلک زحل پیش مکان
شوانند کرد و اما قصه رفرف اخضر که ضوء بر ضوء آفتاب غالب بود پیغمبر صلعم بر آنجا برد تا بعرش رسید و عجایب
بی نهایت مشاهده کرد تاویل وی چنین گفته اند که چون در آسمان هفتم معاونت حواس نماند و سعی را راه
در نور دیده شد جذبه که محض موهبت بود رسید و آن روح قدسی را اسباب بالا کشید کوب رفرف و جذب
پس از اینجهة آن جذبه الهی امر معنوی است در صورت الهمان اخضر که در غایت زیبائیست بنزدیک روح
مصور گشت و باز ماندن جبرئیل درین مقام ظاهر است در مذهب جمعی که بر آن رفته اند که کمال آدمی در معرفت
الهی بتدریج و کسب است باید که زیاده شود بر کمال فرشته باینکه دفعی و جبلیت و هر کس پیش وی
فرشتگان مقرب در کمال معرفت علم زائد ند و میگویند که پیغمبر علیه افضل الصلوة فرمود که آن رفرف اخضر
کرمن ردی بعضیم گاه مرا بالا بردی همچنانکه گویا مرا میبرند و گاه مرا فرود آوردی چنانکه کان بردی کرمن
از بالا فرود میآمدم و جمعی این حالت اشاره باشد آدمی را در کمال ترقی و تنزل که ممتاز شد و کمال فرشتگان
معرفت ثابت است بی تغییر زیاده و نقصان پس جبرئیل را در مثل این حالت مصاحبت نباشد
در صراط
و سوال و میزان اکثر طوایف متشرعه این امور حمل بر ظاهر کرده اند که صراط جسری است بر روی دوزخ باریکتر از موی
و تیزتر از شمشیر که بر آنجا باید گذشت و سوال رسیدن فرشتگان است بقرین خدا از بندگان اعمال ایشان
و اثبات کردن بر ایشان اعمال که فرشتگان نوشته اند و میزان ترازویست که سنجیده شود
با آن عملها و طایفه از متشرعه گفته اند که مراد از میزان رعایت عدالت است در قوای اعمال چنانکه هیچ
تفاوت واقع نشود و حکما بر طریق تاویل میگویند که در حکمت عملی مقرر شده است که آدمی را سه قوه است
یک قوه نطق برای ادراک اشیا و تدبیر بدن و از آن نفس ملکی گویند دوم قوه شهوی از برای جذب ملایم و از آن
نفس حیوانی خوانند سیم قوه غضبی از برای دفع ناملایم و از آن نفس سبعی خوانند و هر یک ازین قوی را
در فعال سه مرتبه است و چنانکه در کتب مشهور است افراط و تفریط و توسط و هر دو طرف مذموم اند و طریقه

ذات پسندیده حالت متوسطست آنچنانکه بهیچ طرف مایل نباشد بلکه حق وسط باشد و رعایت این حالت در غایت
صعوبت و دشوارست و بمنزلهٔ آنستکه کسی در جائی خسپد که وصف کرده شد و جمعی از صوفیه گفته اند که صراط استقامت
و افعال و احوال و اقوال و معانی این عبارت راجح است بآنکه گفته شد و بالجمله تأویل صراط فهورست و در
تأویل سؤال آنچه میگویند که آثار اعمال نیک و بد و صغیره و کبیره در روح آدمی ثابت است و هر یک را الحق عمال لازمه
و باالمی است و حال هر یکی ازین روشن است و روح منقوش است پس معلوم است که اعمال وی چگونه در نامه نوشته
برای عرضه کرده و رسیده و اثبات نمیکند بروجهی که تفصیل از آن شده است و تأویل میزان اعمال است که گذشت در قرآن
کریم مذکورست که دوزخ را هفت در است و هر دری را فایدهٔ طایفه است که از آنجا بدوزخ درآیند و فهورست که
بهشت را هشت درست و آن آیات تأویل درین باب میگویند که حواس مدرکه در ظاهر پنجست چنانکه معلوم است
و در باطن هم اند و شش دیگر از باطن مدرک هستند بلکه معادن آن هم اند بحفظ یا تصرف و هر یک ازین هفت حاسه
مدرکه آدمی را بجانب محسوسات و لذات حسیه میکشند پس هرگاه که ایشان عقل را مسخر خود کرده اند تا این
عالم اجسام و لذات وی را انس گیرد و از عالم ارواح غافل شود و فراموش کند و محرم این هفت در باشند
که مهمانان در بدوزخ درآیند و عقوبت کنند و هرگاه عقل این حواس هفت گانه را بجز در کرد اند و در تحصیل کمالات
علم و عمل و رنج ثواب استعمال کنند این هفت حاسه با عقل هم هشت در بهشت شوند و ادمی را بلذات روحانی رسانند
و تأویل عدل و طبقات بهشت و دوزخ را چنین گفته اند که عناصر بسیطه چهارست و مرکبات عناصر چنانکه معروفست
که آن موالید ثلث باشد و عدد افلاک نه است پس هر روح که از عالم عناصر که عالم سفلیست در نگذشت و رستگار نگردد
بعالم افلاک که عالم علویست و درین عنصریات هفت گانه سفلی که بمنزلهٔ درکاتند گرفتار شود و در زمانی آن روح در طبقه
از طبقات هفتگانه دوزخ و هر روح که عروج نموده بعالم علوی و بر طبقه از طبقات هشتگانه افلاک مشغول شده
در طبقه باشد از طبقات بهشت زیراکه عرش که عبارت از فلک اعظم است سقف بهشت است چنانکه در حدیث آمده است

واگر

واگر بر در مرتبه مستعلی شود از عالم اجسام سفلی و علوی گذشته باشد و در عالم ارواح و مجردات که بحسب معنی در شرف بالای
جسمانی باشند در آمده و لذات وی درین حالت دیدار نور الانوار و سایر مجردات معرفت باشد و آن لذت بالاتر از نعیم جنت
و لذات بهشت پس این کس را مرتبه باشد فوق طبقات بهشت و قول باری تعالی فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین
اشاره بالا مرتبه است در ذکر اعراف پیش اهل ظاهر عبارتست از بلندیهای کوهی که در میان بهشت
و دوزخ است و برانجا جماعتی باشند که در علم قاصر بوده اند تا او فیلکه ایشان را اجازت دخول بهشت شود و ارباب تأویل
میگویند که ارواح متصفه بفضایل علمی و عملی در طبقات بهشت باشند یا در مرتبه که فوق آن
طبقات است چنانکه مذکور گشت و ارواح متصفه برذایل عقاید و اعمال
گرفتار درکات دوزخ باشند یا اهل ایشان فلبین و ارواحیکه
از فضایل و رذایل خالی اند ایشان را نه لذت
بهشت و نه عقوبت دوزخ باشد
پس آن ارواح در مرتبه باشد
میان دوزخ و بهشت
تمت

در سنه [illegible] و الاستواء [illegible]
[illegible] الله [illegible]
چنانکه اکثر عوام [illegible]

سؤال کلام صفت قدیمست یا صفت ذات و چه صفتست الله تعالی متکلم است باین معنی که هرگاه علم بمصلحت تکلم تعلق گرفته باشد
خلق مینماید حروف و صوت را در جسمی از اجسام و از آن جسم استماع کلام میشود چنانکه حضرت موسی از شجره کلام میشنید
پس اگر کسی اشکال کند که الله تعالی متکلم است بعنوان آنکه ایشان متکلم است که وقت [illegible] جواب

[illegible]

یا قاضی حوائج السائلین و یمکن ان یوجه انه قد یحذف التنوین فی المنادی المشبه بالمضاف فهنا نقول بحذف التنوین من لفظ
قاضی بناء علی ان یکون المنادی شبیهاً بالمضاف و یمکن ان یقال ان لفظ قاضی یکون منادی مضافا و لا یکون شبیها بالمضاف و لکن من قول
یکون لفظ السائلین مجرورا باللام المقدرة فیکون لفظ حوائج مضافا الیه علی هذا التوجیه و مفعولا لقاضی الی السائلین علی التوجیه
الاول فتدبر
و افراد باعتبار اضافتها الی الماهیات و الاضافة امر اعتباری فلیس لها افراد موجودة حقیقیة مغایرة لحقیقة الوجود [illegible] لیس للوجود افراد حقیقیة کما للانسان مثلا فان الوجود حقیقة واحدة لا تکثر فیها و
سؤال عن علی علمنی رسول الله علما و علمته علی جمیع [illegible] جواب شاید مراد این باشد که حضرت رسول علم [illegible]
اظهار بر حضرت عرض کردم تا معلوم شود که دانسته ام و درست یاد گرفته ام و الله اعلم [illegible]
[illegible] الاشکال علینا [illegible] اقول [illegible] القاصر ان الا [illegible]
[illegible] علی الانبیاء و الاعلی یونس بن متی فان معراجی [illegible] و معراجه [illegible]
و الفراء و ابن عبیده و الاخفش [illegible] و ابن هشام [illegible] و جعلوا [illegible] لئلا یکون [illegible] الا الذین ظلموا و ان اخرجت
[illegible] و لو علی قلة [illegible] فی هذه المذکورات [illegible]